Witold Tyloch Dzieje ksiąg Starego Testamentu

Szkice z krytyki biblijnej

Książka i Wiedza

wyd. III, Warszawa 1994

Przedmowa

Mało jest na świecie dzieł literackich, które by wzbudzały w ciągu dziejów ludzkich takie zainteresowanie jak Biblia. Dowodzi tego wielokrotne jej tłumaczenie na wiele języków. Stała się szeroko dostępna, choć zarazem spoglądano na nią w różny sposób i różny był zakres jej znajomości. Narosło też wokół niej sporo sprzecznych opinii, niejasności, a nieraz wręcz nieporozumień. Niejednokrotnie uważano Biblię za dzieło zastrzeżone dla pewnych kręgów i wymagające specjalnego
wtajemniczenia. Nierzadko też otaczała ją atmosfera tajemniczości, choć - jak dziś wiemy - jest jednym z licznych dzieł, które odziedziczyliśmy po jednej z wielu kultur, jakie istniały i rozwijały się na starożytnym Bliskim Wschodzie.

Wyrazem tego nie słabnącego zainteresowania Biblią jest obszerna literatura na jej temat. Pojawiają się bowiem, jak o tym świadczą różne bibliografie specjalistyczne, wciąż nowe, liczne publikacje. Także u nas zanotować można stosunkowo znaczny wzrost liczby przekładów oraz różnego rodzaju opracowań poświęconych tematyce biblijnej. Jednak większość z nich dotyczy Nowego Testamentu. Stary Testament, stanowiący zbiór licznych ksiąg, mimo że obszerniejszy i znacznie wcześniejszy, a zarazem mający za sobą o wiele dłuższy i bardziej skomplikowany rozwój, nie był przedmiotem zbyt wielu opracowań. Mało też pisano u nas zarówno o tym, jak kształtowały się poszczególne księgi Starego Testamentu, jak i o powstaniu całego zbioru. Toteż pragnę wypełnić, choć w niewielkiej mierze, istniejącą lukę i przedstawić w świetle dzisiejszych osiągnięć krytyki biblijnej historię powstawania ksiąg Starego Testamentu. Jest to niezwykle skomplikowany, a przy tym bardzo ważny proces literacki, zasługujący na szczególną uwagę. Prześledzenie tego procesu ma doniosłe znaczenie także dlatego, że pokazuje on, w jaki sposób myśl ludzka torowała

sobie drogę ku poznaniu i zgłębieniu odwiecznych zagadek istnienia. Jak w różnych okresach historycznych ujmowano problemy nurtujące człowieka i jak te problemy, koncentrujące się wokół najważniejszych zagadnień, wyrażano, jak je przyoblekano w słowa, które, utrwalone na piśmie, stały się pomnikiem literackim dawnej kultury, uznanym później za najważniejsze świadectwo przeszłości, tak cenne, że aż otoczone nimbem świętości i podniesione do rangi słowa bożego.

Zadanie to nie jest ani proste, ani łatwe. Literatura na ten temat jest olbrzymia, a przy tym cechuje ją niezwykłe zróżnicowanie poglądów. W tej materii wypowiadali się i nadal wypowiadają liczni autorzy, reprezentujący różne opinie i odmienne stanowiska. Można zatem stwierdzić, bez żadnej przesady, że dyskusja nadal się toczy i stale jest otwarta, a przy tym nie widać jej rychłego zakończenia. Toteż zastanawiałem się, jaką formę nadać tej pracy, aby włączając się do dyskusji przedstawić jej główne tendencje, ale nie przeciążać książki szczegółami mniej ważnymi. Można byłoby, oczywiście, przedstawić całą chronologię tej tak rozległej dyskusji oraz uczestniczących w niej autorów, ale wówczas objętość książki musiałaby być wielokrotnie większa, a znaczną jej część pochłonęłyby szczegóły dokumentacyjne. Nie ułatwiałoby to odbioru wykładu tym, którzy nie należą do wąskiego grona specjalistów i są mniej przygotowani oraz mniej obeznani z tematem. Toteż wydało mi się bardziej pożyteczne, aby w tym niewielkim tomie przedstawić raczej wyniki dotychczasowych badań w zakresie krytyki biblijnej - szczególnie dotyczących interesującej nas tu problematyki - i na tym tle zaprezentować własne stanowisko. Czytelnik będzie mógł - mam nadzieję, że bez większych trudności - zapoznać się zarówno z aktualnym stanem wiedzy w tej dziedzinie, jak i prześledzić dzieje powolnego powstawania i kształtowania się poszczególnych ksiąg tej części Biblii, którą nazywamy Starym Testamentem. Jeśli zaś zechce znaleźć odpowiednią dokumentację, to znajdzie ją w załączonej bibliografii, uwzględniającej pozycje najbardziej charakterystyczne dla dotychczasowej dyskusji naukowej nad interesującym nas tutaj zagadnieniem. W trosce o przystępność formy rzadko wprowadzałem terminy hebrajskie, najczęściej podając je w uproszczonej transkrypcji fonetycznej. Imiona biblijne przytaczam w przyjętej u nas wymowie, ukształtowanej na podstawie greckich i łacińskich przekładów biblijnych; tam, gdzie uważam to za konieczne, podaję także ich wymowę hebrajską. Przytoczone fragmenty tekstów biblijnych

podaję we własnym przekładzie z języka hebrajskiego, aramejskiego lub greckiego.

Celem tej książki nie jest ustalenie autorstwa ksiąg Starego Testamentu, zarówno protokanonicznych, jak i deuterokanonicznych, lecz zbadanie tradycji z ich autorstwem związanych. Sięgają one starożytności. Już wówczas bowiem z niektórymi księgami związano pewne tradycje dotyczące ich autorstwa i przez długi czas przyjmowano je za pewnik. Wątpliwości zrodziły się dopiero wraz z postępem wiedzy w czasach nowożytnych. Zgadzano się powszechnie, że autorstwo ksiąg nastręcza wiele trudności, ale na ogół uważano dawniej, że zadaniem nauki jest bronić tradycji w całej rozciągłości, i poświęcano wiele przemyślnych wysiłków, aby wątpliwości te rozwiać i usunąć. Dopiero gdy w niezbyt odległych czasach podjęto próbę ustalenia przybliżonych dat powstania ksiąg i zaczęto je studiować niezależnie od przyjętej tradycji, wyciągnięto wnioski znacznie się od niej różniące. Wyniki badań, często wprost rewolucyjne, przyjmowane były stopniowo i w trakcie tego procesu powoli ulegały różnym modyfikacjom. Proces ten zintensyfikował się w ciągu ostatniego półwiecza, kiedy to wraz z rozwojem nowych metod zaznaczyła się większa niż kiedykolwiek przedtem rozbieżność opin□ i poglądów. Wbrew obrońcom dawnego stanowiska - którzy mimo częściowej akceptacji nowych osiągnięć nadal trwali przy starych poglądach, zatrzymując się na pozycjach tzw. krytycznej ortodoksji - przyjmowały się coraz szerzej nowatorskie metody, pobudzające do dalszych badań i prowadzące do nowych wniosków. Podważyły one dawne poglądy traktowane jako dogmaty i zapoczątkowały ferment intelektualny, który wyraził się w sformułowaniu hipotez i teor□ lepiej udokumentowanych i bardziej przekonujących. Składają się one na aktualny w tej dziedzinie stan wiedzy, który starałem się tutaj przedstawić w nadziei, że zapoznanie się z nim pozwoli zrozumieć jeszcze jeden złożony proces wyzwalania się ludzkiej myśli z oków skostniałych zasad i ciasnych prawd oraz przestarzałych poglądów i tradycji.

Przedmiotem tej książki będą tylko te dzieła i utwory literatury hebrajskiej, które znalazły się w zbiorze określonym mianem Starego Testamentu i zostały uznane za kanoniczne przez główne ośrodki judaizmu w starożytnej Palestynie lub Aleksandrii. Toteż nie zajmuję się tutaj księgami, które nie znalazły się w żadnym z kanonów oficjalnego judaizmu. Dotyczy to przede wszystkim licznych dzieł znalezionych

w grotach nad Morzem Martwym w pobliżu Qumran oraz bogatej literatury apokryficznej, rozwijającej się szczególnie żywo od II wieku p.n.e. do pierwszej połowy I wieku n.e. Wszystkie te utwory, choć treścią i stylem podobne, nie weszły jednak w skład Starego Testamentu. Powstanie tych ksiąg i ich dzieje stanowią odrębny problem i wymagałyby odrębnego opracowania.

Witold Tyloch

źródel krytyki biblijnej.

Kiedy zadajemy sobie pytanie, gdzie należy szukać początków naszej cywilizacji i kultury, kierujemy oczy na obszar określany mianem Bliskiego Wschodu. Ciągnie się on szerokim, żyznym pasmem wokół północnych, pustynnych krańców Półwyspu Arabskiego - od Zatoki Perskiej na wschodzie po Morze Śródziemne na zachodzie. Obszar ten obejmuje różne krainy: Mezopotamię, rozciągającą się na terenach współczesnego Iraku, Persję, czyli Iran, Anatolię, zwaną też Azją Mniejszą, czyli tereny obecnej Turcji, Syrię, Palestynę, Egipt, wreszcie cały Półwysep Arabski. Obszar ten zamieszkiwały w starożytności różne ludy o różnych formach życia, ludy, które stworzyły wysoką kulturę.

Długo jednak, bardzo długo, dzieje tych ludów tonęły w mrokach zapomnienia i prawie nic o nich nie wiedziano. Jedynym niemal źródłem wiadomości o nich i ich krainach aż do początków ubiegłego stulecia była Biblia, zwana też Pismem Świgtym. Nazwa "Biblia" została zaczerpnięta z języka greckiego, gdzie właściwie jest formą liczby mnogiej od wyrazu biblion, czyli księga. Chociaż nazwa "Biblia" dosłownie oznacza "księgi", poczęto jej używać w znaczeniu liczby pojedynczej. I w tym znaczeniu przeszła do języka polskiego. Trzeba jednak pamiętać, że nazwa ta właściwie oznacza zbiór złożony z wielu ksiąg, będących dziełem wielu autorów. Zbiór ten tworzył się w ciągu ponad tysiąca lat. Na Biblię składa się Stary Testament, uważany za świętą księgę przez żydów i chrześcijan, oraz Nowy Testament, który tylko ci ostatni - to jest chrześcijanie - uważają za swą księgę świętą i natchnioną przez Boga. Mimo że znaczne części Nowego Testamentu powstały na obszarach, które tu wspomniano, nie należy on do literatury starożytnego Bliskiego Wschodu, lecz do literatury hellenistycznej. Do literatury starożytnego Wschodu zalicza się tylko Stary Testament, napisany w języku hebrajskim i w niewielkiej części w języku aramejskim.

Wiemy więc dziś, że Stary Testament, który sam jest też pewnym rodzajem antologii, stanowi tylko część znacznie obszerniejszej literatury. Ale nawet w tej postaci, w jakiej dotarł do nas, jest jednym z najbardziej charakterystycznych dokumentów starożytnego Bliskiego Wschodu. Księgi
Starego Testamentu zawierają różne dawne legendy i mity, tradycje i opowieści długo przekazywane ustnie z pokolenia na pokolenie, nim zostały utrwalone na piśmie. Przez wiele wieków Biblię uważano za najstarszą księgę świata, za źródło nie tylko prawd religijnych, ale wszelkiej wiedzy. Prowadziło to nieraz do tragicznych pomyłek. Kościół odrzucił teorię Kopernika jako sprzeczną z Biblią, a jego dzieło włączył do indeksu ksiąg zakazanych, co zresztą już wcześniej uczynił także Luter. Giordano Bruno, który ogłosił nowy porządek wszechświata opierając się na teorii Kopernika, poglądy swe przypłacił życiem, spalony na stosie. Galileusz, który powołując się na Kopernika dowodził, że Ziemia obraca się wokół Słońca, został postawiony przed sądem kościelnym i zmuszony do odwołania swych twierdzeń, gdyż uznano je za sprzeczne z Księgą Jozuego, według której Bóg wstrzymał Słońce tak długo, aż Izraelici pokonali swych wrogów. Również teorię Darwina o rozwoju gatunków potępiano i odrzucano, gdyż uznano ją za sprzeczną z biblijnym opisem stworzenia świata i człowieka. Jeszcze w latach dwudziestych naszego wieku w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej
wydano w kilku stanach ustawy zakazujące nauczania w szkole prawd sprzecznych z Biblią.

Niezależnie od tego dojrzewał powoli nurt trzeźwej, racjonalnej oceny Biblii. Stopniowo poczęto na nią patrzeć jak na księgę pisaną przez ludzi dla ludzi.

Już w XVI w. Andreas Masius, a w XVII w. Izaak de la PeyrŠre, Tomasz Hobbes i Benedykt Spinoza oraz, niezależnie od nich, Richard Simon, oratorianin, zwracali uwagę na liczne powtórzenia i sprzeczności w Pięcioksięgu, wyprowadzając z tego wnioski, że utwór ten w aktualnej postaci nie może pochodzić od Mojżesza. Głoszone przez nich poglądy znalazły dalszy oddźwięk w czasach Oświecenia. W początkach XVIII w. H. B. Witter z Hildesheimu zwrócił uwagę na możliwość wykorzystania w Pięcioksięgu różnych dokumentów, szerzej zaś rozwinął tę tezę Jean Astruc, lekarz nadworny Ludwika XV i profesor medycyny w Paryżu. Broniąc dawnej tezy, według której Mojżesz jest autorem Księgi Rodzaju,

wykazywał jednocześnie, że istniały wcześniejsze zapisy, które się na nią złożyły. Świadczy o tym choćby to, że w różnych miejscach tej księgi

występują różne imiona Boga, zależnie od wykorzystanego dokumentu. Próby te doprowadziły do powstania w XIX wieku nowej dziedziny wiedzy, zwanej krytyką biblijną. Starano się odpowiedzieć na pytania, kto i kiedy napisał księgi biblijne, jakie mają one znaczenie i jak należy ocenić ich treść. Podjęto próby ustalenia ich poprawnego i możliwie bliskiego oryginału tekstu oraz zbadania jego wersji i przekazów. Opierając się na zasadach rozumowych, badacze usiłowali wyjaśnić w sposób naukowy procesy, jakie doprowadziły do powstania zarówno całej Biblii, jak i poszczególnych jej ksiąg, oraz określić czas ich powstania. Dzisiaj możemy już odpowiedzieć na wiele pytań. Wiemy, jak księgi powstawały, z jakich źródeł korzystali ich autorzy, jak należy patrzeć na sprawę ich autorstwa. Jednym z rezultatów badań naukowych nad Biblią, a więc i krytyki biblijnej, było wykazanie, że Biblii nie należy rozpatrywać wyłącznie w kategoriach religijnych i jako księgi religijnej. Dzięki krytyce biblijnej dostrzeżono lepiej wkład człowieka w dzieło powstania tej księgi, będącej fragmentem obszerniejszej literatury. Biblia traciła swój wyłącznie sakralny charakter i stawała się bliższa ludziom jako zbiór ksiąg powstałych w konkretnych warunkach historycznych i będących częścią ogólnego dorobku kulturalnego ludzkości. Te wszystkie stwierdzenia są właśnie rezultatem bardzo długich prac wielu pokoleń uczonych zajmujących się tą dziedziną wiedzy. Zasady krytyki biblijnej, choć z niemałymi oporami, utorowały sobie drogę i zostały przyjęte w biblistyce katolickiej, mimo że jej pionierów spotykały początkowo represje ofcjalnych kół kościelnych. Te same koła po upływie pół wieku musiały jednak przyznać im rację. Dziś każdy biblista winien starać się o ustalenie faktów w ich pragmatycznym powiązaniu, a tym samym uwzględniać badania porównawcze i odwoływać się dla lepszego zrozumienia tekstu do wszelkich dokumentów i zabytków przeszłości, jakich dostarcza tak obficie archeologia Bliskiego Wschodu.

Biblia a odkrycie starożytnego Bliskiego Wschodu. Nawet wówczas gdy Bibl□ przyznawano nienaruszalny boski autorytet, kiedy uważano ją za księgę świętą, a zarazem najdawniejszy dokument i źródło wszelkiej wiedzy o dziejach ludzkiego rodu na ziemi, dostrzegano także, że wśród wielu różnych wiadomości zawiera ona dane dotyczące nie tylko ludu izraelskiego, ale również innych ludów Bliskiego Wschodu. Wiadomości

te zachęcały do poznania owych krain mogących się poszczycić taką historią. Były one też zachętą do podejmowania trudów dalekich podróży,

aby sprawdzić na miejscu wartość podawanych informacji. Przy tej okazji już wtedy dostrzeżono, że księga ta nie zawiera wyłącznie religijnych wiadomości. Miejscem szczególnego zainteresowania była przez wiele wieków Palestyna, dla chrześcijan będąca Ziemią Świętą, dla żydów świętym Syjonem, gdzie pojawi się mesjańskie zbawienie, dla muzułmanów
'drugą z ich najświętszych krain. Palestyna jest bowiem nie tylko miejscem narodzin judaizmu i chrześcijaństwa, ale przez wpływ obu tych religii na islam uważana jest także za jego drugą ojczyznę geograficzną. Udawali się więc do tego kraju pobożni pielgrzymi, tak chrześcijanie jak i żydzi, którzy chcieli zdobyć jakieś oświetlenie postaci, miejsc i zdarzeń wymienionych w Bibl□. Nieprzerwane zainteresowanie Palestyną wzmogło się pod wpływem owego szczególnego zjawiska kulturalnego, politycznego i religijnego, jakim były w średniowieczu wyprawy krzyżowe. Wprawdzie nie spełniły one pokładanych nadziei i nie wyzwoliły miejsc świętych, ale spowodowały nowy napływ pielgrzymów. Okazał się on dla muzułmanów tak korzystnym źródłem dochodów, że nie próbowali już go powstrzymać. Napływ pielgrzymów wzrósł jeszcze z nastaniem czasów nowożytnych. Nie zabrakło wśród nich i Polaków, spośród których zapisał się barwnym opisem podróży do Ziemi Świętej, Syrii i Egiptu w XVI w. Michał Krzysztof Radziwiłł, zwany Sierotką. Owi podróżnicy, którymi powodowała
chęć ujrzenia na własne oczy tych miejsc i krajów, o których wspominała Biblia, przywozili stamtąd różne nowe wiadomości. Wszystko to sprawiło, że zainteresowanie Biblią, stale żywe, wzrastało jeszcze bardziej wraz z rozwojem nauki w XVII i XVIII wieku, kiedy oprócz samych opisów podróży zaczęto zwracać uwagę na zabytki archeologiczne. Z tego nowego punktu widzenia zagadnienia starożytnego Bliskiego Wschodu i Palestyny ukazał Holender Adrian Roland, który nie poprzestał na Biblii, ale zebrał, właściwie po raz pierwszy, wszystkie dostępne informacje
z innych istniejących źródeł dawnych i współczesnych oraz krytycznie je usystematyzował. Materiały te wydał w dziele zatytułowanym Palestyna objaśniona dawnymi zabytkami; jego wartość oceniono należycie dopiero w XIX wieku.

Liczba podróżników udających się na Bliski Wschód stale wzrastała. Mnożyły się też relacje z podróży, chociaż ich wartość i oryginalny wkład stale się zmniejszały. Byli jednak w pierwszych dziesięcioleciach XIX w.

wybitni badacze i uczeni, którzy odkrywali zapomniane miasta i zabytki, jak np. Szwajcar J. L. Burckhardt, który odkrył stolicę Nabatejczyków Petrę i dał pierwszy poprawny spis arabskich nazw miejscowości. Jego

entuzjazm dla badań Bliskiego Wschodu był tak wielki, że przyjął nawet islam. Dzięki temu mógł później bez większych trudności podróżować jako szejk Ibrahim i badać różne miejsca, sporządzać ich plany i spisywać inskrypcje. Wszystkie te nowe i coraz szerzej napływające dane zachęcały
z kolei do podejmowania dalszych prób sprawdzenia zawartych w Biblii informacji.

Powodując się między innymi tą chęcią, rozpoczęto prace archeologiczne na Bliskim Wschodzie. Rozpoczął je na terenie Mezopotamii w 1842 r. Paul Emile Botta, turyńczyk, pełniący funkcję francuskiego konsula na terenie dzisiejszego Iraku. Prace wykopaliskowe rozpoczął nad Tygrysem w poszukiwaniu dawnej Niniwy. Wyniki były jednak dość mizerne, toteż wkrótce przeniósł się na inny teren, do Chorsabadu, gdzie odkopał ruiny wielkiego pałacu, który zidentyfikowano jako pałac Sargona II, władcy Asyrii, panującego w VIII w. p.n.e. i znanego już także ze Starego Testamentu. Prace P. E. Botty podjął w dwa lata później Anglik A. H. Layard. Szczęście mu bardziej dopisało i wkrótce odsłonił wielkie zabytki dawnej Niniwy, ostatniej i najwspanialszej stolicy asyryjskiego imperium. Wkrótce odkopał też wielkie miasta i stolice asyryjskie: Kalah i Assur. Potem następowały szybko dalsze odkrycia. Ale prace archeologów zaczęły budzić podejrzliwość miejscowych władz. Trudno im było uwierzyć,
że Europejczycy szukają tylko ruin, a nie złota i skarbów. Toteż często przerywano i opóźniano prace wykopaliskowe. P. E. Bottę oskarżono, że buduje fortyfkacje, by zdobyć kraj, a A. H. Layarda aresztowano za znieważenie muzułmańskiego cmentarza. W tym celu przeniesiono nocą kamienne nagrobki na teren jego wykopalisk.

Trudności te jednak nie zniechęciły zapaleńców. Ich entuzjazm i energia pokonały wszelkie przeszkody. Wkrótce do Francuzów i Anglików dołączyli w Mezopotamii także Amerykanie, którzy zaczęli kopać w Nippur,
oraz Niemcy prowadzący wykopaliska na terenie Babilonu. W roku 1860 Ernest Renan, kierując francuską misją naukową, zbadał główne miasta fenickie: Tyr, Sydon i Byblos. Natomiast Anglik C. Warren rozpoczął wykopaliska w Jerozolimie w 1867 r. Dwadzieścia lat później odkopano w Egipcie Tell el-Amarna. Następne lata, do końca wieku XIX, przynosiły

nowe odkrycia i dalsze sukcesy zarówno w Mezopotamii, jak i w Palestynie,
Fenicji, Egipcie i Anatolii.

Prowadzone z wielkim powodzeniem wykopaliska rzucały coraz więcej światła na Biblię. Wyniki prac archeologicznych ukazywały bowiem wciąż nowe, od dawna zapomniane światy. Odkrywano niezliczone zabytki

i przedmioty, które coraz ściślej wiązały Biblię zjej podłożem i otoczeniem.
Rezultatem tych prac, prowadzonych na Bliskim Wschodzie niemal bez przerwy i z dużym rozmachem od połowy ubiegłego stulecia, było odkrycie zapomnianych od wieków ruin miast, pałaców, osiedli oraz licznych skarbów sztuki i kultury materialnej.

Donioślejsze jednak znaczenie niż odkrycie ruin i różnych przedmiotów artystycznych i użytkowych miało odkrycie dokumentów pisanych. W toku
prac znajdowano bowiem tysiące tekstów, które okazały się znacznie starsze od Biblii, do niedawna uważanej za dzieło jedyne i najdawniejsze. Co więcej, okazało się, że owe zagadkowe pisma zawierają podobne do biblijnych wątki i motywy. Mówiły one także o powstaniu świata i pierwszego człowieka, o karze za grzech ludzi, o potopie i o wędrówkach ludów. Dzięki dokumentom pisanym archeologia, sama przez się nauka milcząca, która niewiele może stwierdzić, zaczęła do nas przemawiać tekstami z zamierzchłej przeszłości. Dzisiaj, zajmując się Biblią, nie można
pomijać wyników jej badań.

Tlo historyczne Starego Testamentu. Widownią głównych wydarzeń opisywanych w różnych księgach Starego Testamentu jest Palestyna, niewielki kraj na wschodnim wybrzeżu Morza Śródziemnego. Pas nadmorski
tego wybrzeża od najdawniejszych czasów określano mianem Kanaanu. Południową jego część stanowił kraj nazwany dopiero w pierwszych wiekach naszej ery Palestyną. Nazwę tę do swej terminologii administracyjnej
wprowadzili Rzymianie, sprawujący wówczas władzę w tym rejonie. Zastąpiła ona wcześniejszy termin - Judea.

Dzieje Palestyny w wielkiej mierze określało jej położenie: stanowi ona most łączący Azję z Afryką. Przez ten kraj wędrowały różne ludy i tu też krzyżowały się różne wpływy. Palestyna i jej mieszkańcy zostali wciągnięci
w orbitę politycznych i kulturalnych wpływów wielkich mocarstw, które ukształtowały się nad Eufratem i Tygrysem, czyli w Mezopotamii, nad Nilem oraz w Anatolii. W trzecim tysiącleciu p.n.e., z którego pochodzą pierwsze dane historyczne dotyczące tego obszaru, tereny te były

zamieszkane przez ludność semicką. Już wówczas pretensje do zwierzchności
nad nimi rościła sobie Mezopotamia. W drugim tysiącleciu p.n.e. Palestyna znalazła się pod panowaniem władców znad Nilu. Przerwał je najazd Hyksosów. Przez z górą wiek sprawowali oni władzę w Egipcie oraz na podległych mu terytoriach - od XVII do XVI w. p.n.e. Prawdopodobnie pod ich właśnie wpływem ukształtowała się w Palestynie odrębna i swoista

struktura społeczna i polityczna, trwająca aż do przybycia na te tereny plemion hebrajskich. Cały kraj został wówczas podzielony na niewielkie państewka, zwykle były to miasta-państwa, którymi rządzili władcy wywodzący się z obcej etnicznie grupy arystokracji wojskowej. Przy ich pomocy Hyksosi starali się opanować miejscową ludność.

Także w drugiej połowie II tysiąclecia p.n.e., kiedy Egipt musiał bronić swego zwierzchnictwa nad Palestyną przeciw stale rosnącej potędze Hetytów kierujących swe zakusy na południe, sytuacja polityczna tego kraju nie uległa zmianie. Świadczą o tym tzw. Listy z Tell el-Amarna. Obejmują one korespondencję władców owych miast-państw z terenów Palestyny i Syrii, którą prowadzili ze swymi zwierzchnikami, królami Egiptu: Amenhotepem III (Amenofsem) i jego synem Amenhotepem IV (Amenofisem), występującym także pod imieniem Echnatona, który znany jest w historii z pierwszej monoteistycznej reformy religijnej (usiłował wprowadzić monoteizm do religii egipskiej). Korespondencja z Tell el-Amarna w Górnym Egipcie pochodzi mniej więcej z okresu 1410-1360 p.n.e. W 1887 roku odkryto w Tell el-Amarna ruiny pałacu Amenhotepa IV, który tam zbudował swoją nową stolicę. W ruinach znaleziono m. in. archiwum zawierające 379 listów. Dokumenty te stanowią jedno z najcenniejszych źródeł do poznania sytuacji w Palestynie bezpośrednio przed przybyciem do tego kraju plemion izraelskich. Ukazują
one zarazem, że podporządkowanie rdzennej miejscowej ludności obcej etnicznie warstwie rządzącej uniemożliwiało rozwój własnego życia politycznego i kulturalnego. Potwierdzają one także, iż w drugim tysiącleciu
historia Palestyny stanowiła drobny, marginesowy wycinek w dziejach panujących nad nią wielkich imperiów Mezopotamii i Egiptu.

Sytuacja ta uległa zmianie, gdy władza owych imperiów wskutek ich postępującego rozkładu poczęła słabnąć i tracić znaczenie. W XIII-XII w. p.n.e. upadło państwo Hetytów. Egipt musiał stawić czoło "ludom morskim" i zachował tylko, mimo zwycięstwa nad nimi w 1190 r. p.n.e., nominalną władzę nad Palestyną. Babilonia i Asyria przeżywały wówczas także okres wielkiego osłabienia. Jednym z czynników, który w znacznej mierze się do tego przyczynił, był napór koczowniczych plemion aramejskich.
Spowodował on migrację ludności, a w jej wyniku owi aramejscy

koczownicy lub półkoczownicy przeniknęli w dorzecze Eufratu, gdzie w XII w. p.n.e. część z nich osiadła na stałe i założyła nad rzekami Chaburem i Balichem swoje pierwsze państwo, zwane Bit Adini.
15

Owych koczowników określano w tekstach klinowych z XVI-XIV w. p.n.e., odkrytych w ruinach dawnego Mari nad środkowym Eufratem i w Nuzu nad górnym Tygrysem, a także w tekstach hetyckich i w "Listach z Tell el-Amarna" terminem habiru. Termin ten, odpowiadający sumeryjskiemu SA. GAZ., egipskiemu eper i ugaryckiemu upru, oznaczał grupę społeczną, która nie mając pełnych praw ludności osiadłej z dawna na danym terenie, świadczyła jej różne usługi, często wynajmując się do prowadzenia wojen z jej przeciwnikami. Nie jest to więc termin etniczny, ale społeczny. Wśród owych plemion, określanych terminem habiru, znajdowały się prawdopodobnie również plemiona hebrajskie, które różnymi drogami przenikały do Palestyny, stanowiąc zagrożenie dla dotychczasowego systemu struktury władzy.

Chociaż więc Stary Testament, a głównie Księga Jozuego, ukazuje zdobycie Palestyny jako proces jednorazowy, który dokonał się w ciągu jednego pokolenia, można przyjąć, że znacznie wcześniej, nawet w czasach
"przedmojżeszowych", przenikały do tego kraju i osiedlały się w nim plemiona hebrajskie, głównie na terenach jeszcze nie zamieszkanych. Teksty z Ugarit wskazują, że pozostały one w Palestynie wówczas, kiedy inne, pokrewne im plemiona przebywały w Egipcie. Nie opuszczając więc tego kraju, połączyły się w czasach "pomojżeszowych" z plemionami izraelskimi przybyłymi później do Palestyny. Ze zmieszania tych grup plemiennych powstał w dalszym rozwoju lud izraelski. Księga Jozuego opisuje głównie dzieje plemienia Beniamina. Potem dołączono także inne plemiona, choć ich najdawniejsze losy do dziś toną w mrokach niejasności. Przypuszcza się, że właśnie w ich dziejach należy upatrywać tła historycznego wielu opowieści o patriarchach, zawartych w Księdze Rodzaju.

Decydujące znaczenie dla dalszego przebiegu procesu historycznego oraz dla ukształtowania się literatury starotestamentowej miało przybycie plemion izraelskich do Palestyny. Wspólne przeżycia w okresie wyjścia z Egiptu pod wodzą Mojżesza, ocalenie nad Morzem Czerwonym, w którym widziały cudowną pomoc Jahwe, swego Boga, objawienia na Synaju przekazane Mojżeszowi, zbliżyły je do siebie i sprawiły, że stopniowo wytworzyły one dość spoistą jedność religijną i narodową, opartą na wspólnej tradycji. Potem, już w Palestynie, po długim procesie osiedlania, zaczęto nazywać je "ludem izraelskim". Proces ten, zapoczątkowany w XIII wieku p.n.e., trwał ponad dwa wieki. Przybyłe z Egiptu

plemiona osiedliły się początkowo na górzystych terenach, gdzie

stworzony za Hyksosów system miast-państw nie mógł im się skutecznie przeciwstawić. Słaba organizacja tych państw nie była w stanie oprzeć się dobrze zorganizowanym i prężnym przybyszom, którzy powoli przechodząc na osiadły tryb życia, zaczęli ulegać wpływom kulturalnym osiadłej tu od dawna kananejskiej ludności. Toteż w literaturze, która weszła w skład Starego Testamentu, znalazło się wiele wątków kananejskich. Stwierdzenie tych wpływów w różnych dziedzinach życia politycznego, społecznego i religijnego stało się możliwe dzięki odkryciu w 1929 r. tekstów w starożytnym Ugarit, które najazd ludów morskich" w XII w. p.n.e. strącił w otchłań zapomnienia. Odczytywanie stale tam do dziś odkrywanych tekstów wskazuje, że owi przybysze, którzy potem stworzyli własną literaturę, ulegli znacznym wpływom podbitej ludności. Ślady tego widoczne są nie tylko w Pięcioksięgu, ale także w księgach poetyckich i prorockich Starego Testamentu.

Nowe odkrycie. Sądzę, że warto tu zwrócić uwagę na nowe, doniosłe odkrycie na Bliskim Wschodzie. Jest ono dziełem włoskich archeologów, którzy od wielu już lat prowadzą prace wykopaliskowe w Tell Mardich na terenie Syrii pod kierunkiem prof. Paola Mathiae, dyrektora Instytutu Starożytnego Wschodu Uniwersytetu Rzymskiego.

Tell Mardich znajduje się około 57 km na południe od Aleppo, po wschodniej stronie autostrady łączącej to miasto z Damaszkiem, w odległości
około 2,5 km od niej. Misja archeologiczna Uniwersytetu Rzymskiego rozpoczęła tam swoje prace w 1964 r. Początkowo nie wzbudziły one większego zainteresowania, tym bardziej że nie wiedziano, z jakim starożytnym miastem należało identyfikować skryte w tellu ruiny. Dopiero podczas piątej kampanii badawczej, w 1968 r., odkryto fragment wotywnego
posągu z napisem liczącym dwadzieścia sześć wierszy, wśród których pojawiała się nazwa "Ebla". Nazwę tę znano z tabliczek znalezionych w Nippur w Iraku w latach 1889 i 1890. Jedna z nich, pochodząca z czasów Sargona (panował w XXIV w. p.n.e.), wspominała, że władca ten podczas wyprawy na Syrię zdobył trzy miasta: Mari, Jarmuti i Ebla. Pierwsze z nich odsłoniło swe tajemnice po rozpoczęciu w 1934 r. wykopalisk w Tell Hariri, na południowy wschód od Deir ez-Zor, w Syrii.

Dwóch pozostałych jednak nie umiano zidentyfikować. Toteż odkrycie wspomnianego posągu w Tell Mardich wzbudziło nadzieję, że może uda się teraz ustalić położenie któregoś z nich.
17

Wykopaliska ukazały ruiny znacznego miasta. Datowano je na okres od połowy trzeciego do połowy drugiego tysiąclecia p.n.e. Stwierdzono też, że niektóre ruiny pochodzą z późniejszych czasów.

Dopiero jednak w 1974 r., podczas jedenastej kampanii wykopaliskowej, sprawa identyfikacji miejsca posunęła się naprzód. Odkryto bowiem wtedy czterdzieści dwie tabliczki, których odczytanie potwierdziło tezę, że Tell Mardich należy identyfikować ze starożytnym miastem Ebla. Tabliczki zawierały przeważnie teksty sumeryjskie, spisane ówczesną formą pisma klinowego. W niektórych jednak tekstach występowały słowa należące do jakiegoś nieznanego języka. Czasem nawet całe tablice zapisane były w tym nie znanym dotychczas języku, który od nazwy miasta nazwano eblaickim. Odkrycie to stało się doniosłym wydarzeniem z punktu widzenia epigrafii, gdyż były to najstarsze dotychczas dokumenty pisane pochodzące z terenów Syr□. Dokładniejsza analiza tekstów wykazywała pokrewieństwo ich języka z fenickim, co zdało się dowodzić, że należy dopatrywać się w nim języka starokananejskiego, tzn. najstarszego języka zachodnio-semickiego.

Odtąd Tell Mardich nie przestało zadziwiać świata nauki nowymi odkryciami. W 1975 r. znaleziono tam bowiem około dwu tysięcy prawie nie tkniętych tabliczek. Kolejne tabliczki odkryto także podczas kampanii wykopaliskowej w 1976 roku. Ogólna liczba znalezionych dotychczas tabliczek glinianych przekroczyła piętnaście tysięcy. Odczytaniem tekstów zajął się prof. Giovanni Pettinato, także z Instytutu Starożytnego Wschodu Uniwersytetu Rzymskiego. Jest to zadanie wymagające wielu lat żmudnej pracy. Już jednak pierwsze pobieżne zapoznanie się z tekstami wskazuje, że Ebla było wówczas stolicą ważnego państwa, które sięgało od Morza Śródziemnego do Mezopotamii. Teksty zawierają imiona czterech kolejnych władców tego państwa. Są wśród tekstów rozporządzenia królewskie, dokumenty administracyjne i gospodarcze, świadczące o szerokich stosunkach handlowych Ebla z innymi krajami. Jest też sporo tekstów leksykograficznych, wśród których na szczególną uwagę zasługują słowniki zawierające wyrazy sumeryjskie oraz ich kananejskie odpowiedniki. Te

najstarsze dziś teksty dwujęzyczne szczególnie ułatwiły poznanie języka eblaickiego. Są też wśród tabliczek sylabariusze i ćwiczenia szkolne, nierzadko z poprawkami nauczyciela. Wreszcie zawierają też teksty religijne o charakterze mitologicznym i epickim. Jeśli już stwierdzenie, że odkryte miasto należy utożsamić z Ebla, miało duże znaczenie dla archeologii biblijnej, to jeszcze większe zainteresowanie wzbudziła analiza

tekstów. Stwierdzono bowiem, że wśród słów eblaickich znajdują się imiona mieszkańców tego miasta, przypominające imiona postaci znanych uprzednio tylko z Biblii. Są to takie imiona, jak: 'Ab-ra-mu (Abraham), 'Es-sa-um (Esaw), Da- 'u-dum (Dawid), Sa- 'u-lum (Saul), Mi-kal-lu (Michał),
'Is-ra-il-lu (Izrael) oraz 'Ib-i-rum (Eber). Podobne do ostatniego imię nosił wspomniany w Księdze Rodzaju pradziad Abrahama. Uważano później je za jedną z podstaw terminu "Hebrajczyk".

W tekstach znajdują się także wzmianki o takich miastach znanych z Bibliijak Chacor, Megiddo i Gaza. Najbardziej uderzającajest wzmianka o U-ru-sa-li-ma odnosząca się niewątpliwie do Jerozolimy. Jest to zarazem najstarsza wzmianka o tym mieście, przenosząca jego historię o tysiąc lat wcześniej. Szczególne znaczenie mają jednak teksty mitologiczne. wśród których znajduje się sławna epopeja o Gilgameszu, między innymi zawierająca opis potopu. Do tego opisu nawiązała później biblijna opowieść o Noem i potopie. Są też wśród tekstów eblaickich opowieści o stworzeniu świata, do których także nawiązuje opowieść Księgi Rodzaju.

Teksty z Ebla ukazują jedno z państw stworzonych przez Kananejczyków,
którzy w trzecim tysiącleciu zajmowali tereny dzisiejszej zachodniej Syrii, Libanu, Izraela i Jordanii. Zajmowali te tereny, gdy na ich obszarze pojawiły się koczownicze plemiona hebrajskie. Plemiona te, przyjęte przez rodzimych mieszkańców, przyswoiły sobie ich kulturę. Przejęły też od nich
pismo alfabetyczne, którego wynalezienie było zasługą właśnie Kananej-czyków. Także w mitach i zwyczajach dawnych Hebrajczyków spotyka się znaczne wpływy kananejskie.

Odkrycia z Ebla ukazują w nowym świetle owe wpływy. Szczególnie tabliczki o treści religijnej intrygują obecnie uczonych, poszukujących czynników, które doprowadziły do rozwoju religii izraelskiej, będącej - zdaniem niektórych - "wyższą mutacją" owych religii, które poprzedziły ją na tych terenaeh. Teksty mitologiczne, kulturowe i rytualne ukazują zarazem podłoże, na którym rozwijała się religia Starego Testamentu. Przeciwstawiała się ona gwałtownie obcym wpływom, ale przeciwstawiając
się, ulegała im i niejedno z nich przejęła i przyswoiła.

Wśród bogów miasta Ebla znajdowały się bóstwa sumeryjskie obok semickich. Głównym bogiem miasta był Dagon, bóg rolnictwa, znany ze

Starego Testamentu jako bóg Filistynów. Także imiona innych wymienionych w tabliczkach bogów, takich jak Baal, Isztar czy Kemosz, znane są z Biblii, która wspomina o wprowadzeniu przez Salomona pod wpływem jednej z żon kultu Kemosza do Jerozolimy. Szczególnie jednak uderzające

jest wspomniane wyżej zestawienie imion własnych. Wiele bowiem imion znanych z Biblii znaleziono na tabliczkach z Ebla niemal w identycznej formie. Może to wskazywać, że biblijni patriarchowie lub ich potomkowie żyli w Ebla. Jeśli jednak tak nie było, to można z pewnością stwierdzić, że patriarchowie ci należeli do tego samego kręgu kulturowego i znane im były te same tradycje oraz że przybyli z terenów, gdzie tradycje te długo się
utrzymywały i wywierały silny wpływ.

Podzial Starego Testamentu. Biblia, uważana przez chrześcijan i wyznawców judaizmu za księgę świętą, nie przez wszystkieh pojmowana jest identycznie. Chrześcijanie wyróżniają w niej Stary i Nowy Testament, w judaizmie tylko Stary Testament jest księgą świętą. Biblia nie jest księgą jednolitą, stanowi zbiór wielu różnych ksiąg. Stary Testament - co do jego zakresu istnieją poważne rozbieżności - dzieli się tradycyjnie na trzy główne części; jak wykazały długie badania, odpowiadają one kolejności swego powstawania. Są to: Prawo, Prorocy i Pisma.

Pierwsza część, zwana Prawem (po hebrajsku tora - nauka), nazywa się Pięcioksięgiem, gdyż obejmuje pięć ksiąg: Rodzaju (Genesis), Wyjścia (Exodus), Kapłańską (Lewiticus), Liczb (Numeri) i Powtórzonego Prawa (Deuteronomium). Księgi te zawierają dawne opowieści i teksty prawne pochodzące z różnych okresów, a ponieważ w znacznej mierze ich głównym bohaterem jest Mojżesz, cały ten zbiór nazywa się także Pięcioksięgiem Mojżeszowym.

Druga część, Prorocy (po hebrajsku newiim), obejmuje księgi opisujące wydarzenia, jakie nastąpiły po śmierci Mojżesza, a więc osiedlenie się plemion izraelskich w kraju zwanym Kanaan, okres sędziów, dzieje królestwa izraelskiego i królestwa judzkiego, aż do ich upadku. Stanowi to treść ksiąg: Jozuego, Sędziów, Pierwszej i Drugiej Samuela oraz Pierwszej i Drugiej Królów. Księgi: Izajasza, Jeremiasza i Ezechiela oraz księgi dwunastu proroków "mniejszych" (należą do nich: Ozeasz, Joel, Amos, Abdiasz, Jonasz, Micheasz, Nahum, Habakuk, Sofoniasz, Aggeusz, Zachariasz, Malachiasz) stanowią resztę tej części Starego Testamentu. Są to pisma właściwych proroków. W swoich wizjach i opowieściach zapowiadali oni karę krnąbrnemu ludowi, który nie chciał być posłuszny swemu Bogu, lecz zarazem zwiastowali pociechę i szczęśliwą przyszłość jako nagrodę za nawrócenie. Czynili to w imieniu Jahwe, na którego się

powoływali.

Trzecia część Starego Testamentu, Pisma (po hebrajsku ketuwim), zawiera utwory poetyckie o charakterze lirycznym, dzieła filozofczne, a także pisane prozą księgi o treści historycznej. Ta część obejmuje: Księgę
Psalmów, składającą się z różnego rodzaju utworów poetyckich, z których pewne przypisuje się królowi Dawidowi; Księgę Przysłów, zawierającą zbiór maksym wyrażających mądrość życiową starożytnego Wschodu; Księgę Rut, uroczą opowieść o losach Rut Moabitki; Pieśń nad Pieśniami, opisującą miłość dwojga zakochanych; Księgę Eklezjastesa, będącą flozofczną refleksją nad znikomością istnienia i marnością świata, poematem pełnym pesymizmu i zwątpienia; Księgę Lamentacji, wyrażającą
boleść i żal po upadku Jerozolimy i jej zburzeniu przez Nabuchodonozora; księgi - Estery, Daniela, Ezdrasza i Nehemiasza, opisujące różne wydarzenia z dziejów panowania perskiego i hellenistycznego w Palestynie;
wreszcie dwie Księgi Kronik, które wyzyskując inne źródła, powtarzają i uzupełniają Księgi Królów.

W sumie Stary Testament obejmuje trzydzieści dziewięć ksiąg. Powstał w wyniku wielowiekowego rozwoju w końcu I w. n.e. w Palestynie, po zburzeniu drugiej świątyni jerozolimskiej w 70 r. n.e. Cały ten zbiór nazwano kanonem, a księgi do niego należące - kanonicznymi. Najstarszym
tekstem tego zbioru jest zawarta w Księdze Sędziów "Pieśń Debory". Pochodzi ona z XII w. p.n.e. Najpóźniejszym zaś utworem jest Księga Daniela i niektóre psalmy, pochodzące z II w. p.n.e. Ustalając zbiór, czyli kanon Starego Testamentu, jego twórcy nie kierowali się względami literackimi i estetycznymi, lecz przede wszystkim religijnymi. Wiemy, że zbiór objął tylko część starożytnej literatury hebrajskiej. Wskazuje na to fakt, że kanon ksiąg ustalony w Aleksandrii obejmował czterdzieści sześć ksiąg. Właśnie ten zbiór został przyjęty później przez pierwotne chrześcijaństwo i ułożony według treści, a nie kolejności powstawania, jak w Biblii Hebrajskiej. Wyróżnia się w nim także trzy główne działy: księgi historyczne obejmujące obok Pięcioksięgu księgi - Jozuego, Sędziów, Rut, Samuela, Królewskie, Kronik, Ezdrasza, Nehemiasza, Tobiasza, Judyty, Estery i Machabejskie; księgi dydaktyczne lub poetyckie, obejmujące

księgi - Hioba, Psalmów, Przysłów, Eklezjastesa, Pieśń nad Pieśniami, Mądrości i Eklezjastyka oraz księgi prorockie, do których obok Izajasza, Jeremiasza, Ezechiela i dwunastu proroków "mniejszych" dołączono Księgę Daniela, a do Księgi Jeremiasza dołączono Księgę Barucha i Lamentacje. Siedem ksiąg: Barucha, Tobiasza, Judyty, Mądrości, Eklezjastyka i dwie Machabejskie tylko w Kościele katolickim uważa się

za kanoniczne. Inne wyznania chrześcijańskie i judaizm uważają je za apokryfy i nie włączają do swego kanonu Starego Testamentu. Określa się je też mianem ksiąg deuterokanonicznych.

Literatura starohebrajska obejmowała znacznie więcej utworów, lecz księgi nie uznane za święte i nie włączone do kanonu zostały skazane na zagładę. Nie wszystkie jednak zaginęły. Niektóre ocalały i dotarły do nas dzięki temu, że przełożono je na inne języki - na przykład Księga Henocha czy Księga Jubileuszów zachowały się w przekładzie etiopskim. Inne zaś poznaliśmy dzięki przypadkowym odkryciom. Wiele fragmentów średniowiecznych odpisów starożytnych ksiąg hebrajskich znaleziono w genizie karaimskiej synagogi w Kairze w 1896 r. Geniza to magazyn, schowek, do którego składano święte i zniszczone księgi używane w synagodze, aby je potem zakopać w ziemi. Szczęśliwym dla nauki trafem zapomniano o tym schowku, rękopisów nie zakopano i dzięki temu ocalały one od zniszczenia.

Znaczną też część starożytnych rękopisów odkryto w grotach nad Morzem Martwym w pobliżu ruin Qumran. Przeleżały tam prawie dwa tysiące lat. Rękopisy te należały do żydowskiej sekty esseńczyków, której członkowie, wyrzekając się osobistej, prywatnej własności, wiedli w Qumran
wspólne życie. Złożyli swe rękopisy w pobliskich grotach, uciekając przed Rzymianami w 68 r. n.e. Zapewne nie przypuszczali, że już nigdy nie będą mogli ich zabrać.

Znalezione przed ponad czterdziestu laty rękopisy okazały się bezcennym skarbem, gdyż pochodzą, jak ustalono po długieh badaniach, z okresu od połowy II w. p.n.e. do I w. n.e. Było wśród nich wiele rękopisów różnych ksiąg Starego Testamentu, oprócz Księgi Estery. Ustalono też, że w rękopisach tych występują trzy różne wersje tekstu Starego Testamentu. Obok tekstu znanego z drukowanych wydań Biblii Hebrajskiej, zwanego masoreckim, znaleziono tekst zbliżony do wersji najstarszego przekładu greckiego Starego Testamentu, zwanego Septuagintą, powstałego w Aleksandrii, gdzie w czasach hellenistycznych znajdowała się wielka diaspora żydowska. Znaleziono też wersję zbliżoną do tej, którą przechowali w swym Pięcioksięgu Samarytanie. sekta powstała wjudaizmie w IV-III w. p.n.e. Zidentyfikowano tam również fragmenty greckie Starego Testamentu. One także potwierdzają, że istniały dwa różne podziały Starego Testamentu, zwane aleksandryjskim i palestyńskim. Pierwszy przyjęło chrześcijaństwo, drugi zaś przyjął judaizm i uznał za swój

obowiązujący kanon.

Język ksiąg biblijnych. Oryginały ksiąg składających się na Biblię zostały napisane w języku hebrajskim i greckim. Teksty, które złożyły się na księgi Starego Testamentu, były napisane po hebrajsku, a tylko dwa większe fragmenty Księgi Ezdrasza (4, 8-6,18; 7,12-26), znaczna część Księgi Daniela (2, 4-7, 28), jeden werset w Księdze Jeremiasza (10, I1) i dwa słowa w Księdze Rodzaju (31, 47) - po aramejsku. Nowy Testament zachował się w języku greckim i przyjmuje się na ogół, że także został napisany w tym języku. Przypuszcza się jednak, że jedna z ksiąg Nowego Testamentu, mianowicie Ewangelia Mateusza, była napisana po aramejsku, lecz jej oryginalna wersja zaginęła i zachował się tylko przekład grecki.

Język hebrajski i aramejski, którymi spisano księgi Starego Testamentu, należą do grupy języków semickich. Do grupy tej należą także języki: akadyjski, amorycki, ugarycki, fenicki z punickim, arabski i etiopski. Języki te obejmują więc dawne obszary Mezopotamii, Syrii i Palestyny oraz Półwyspu Arabskiego i północno-zachodniej Etiopii. Nie wszystkie przetrwały do naszych czasów. Ugarycki i amorycki zaginęły w drugim tysiącleciu p.n.e., akadyjskim przestano się posługiwać jako językiem potocznym w drugiej połowie pierwszego tysiąclecia p.n.e., kiedy to rozpowszechnił się na tych obszarach język aramejski.

Także na terenie Palestyny od około 500 r. p.n.e. posługiwano się językiem aramejskim. Wyparł on wówczas z życia codziennego język hebrajski, który pozostał jednak językiem literackim i liturgicznym. Był także językiem uczonych. Nie znaczy to jednak, że hebrajski stał się językiem martwym. Posługiwała się nim nadal znaczna część ludności Judei, jak o tym świadczy Miszna, zbiór nauk uzupełniających zasady Tory, czyli Pięcioksięgu, przekazywanych długo za pomocą ustnego nauczania. Przyjmuje się, że Miszna została ostatecznie zredagowana i spisana w III wieku n.e.

Aramejski pozostał językiem potocznym Bliskiego Wschodu do czasu podbojów arabskich w VII wieku n.e. Od tego bowiem czasu rozpoczęła się ekspansja języka arabskiego, który z upływem czasu wyparł z użycia nie tylko aramejski, ale także inne języki, którymi posługiwano się na obszarach podbitych przez Arabów, tzn. nie tylko na Bliskim Wschodzie, ale także w północnej Afryce. Obecnie arabskim mówi się od Zatoki Perskiej na wschodzie do Oceanu Atlantyckiego na zachodzie.

Języki semickie cechuje duże podobieństwo w słownictwie, morfologii

i składni. We wszystkich budowa wyrazów opiera się na rdzeniu przeważnie

trójspółgłoskowym, z którym wiąże się znaczenie podstawowe. Za pomocą samogłosek i różnych afksów (przedrostków, przyrostków i wrostków) dodawanych do rdzenia tworzy się kategorie gramatyczne oraz zróż-nicowania leksykalne, np. od rdzenia ktb, wyrażającego pojęcie pisania, powstają w hebrajskim formy: katab (pisał), ketob (pisz, pisać), kattab (pisarz), koteb (piszący), niktab i kuttub (został napisany), ketab (pismo), makteb (pisak, rysik, rylec), miktab (pismo, list), maktebah (biurko - miejsce pisania), hiktib (dyktował, dosł. "sprawił, aby pisał"), haktaba (dyktando).

Wjęzykach semickich podobnyjest system tworzenia rdzeni i wyrazów. Podobny też mają system rodzajów (tylko dwa: męski i żeński), liczb (pojedyncza, mnoga i podwójna), przypadków (tylko trzy), podobny system zaimkowy (znacznie rozbudowany) oraz podobny system odmiany czasownika i jego form osobowych. Cechą odmiany czasownika były aspekty wyrażające czynność dokonaną lub niedokonaną, bez względu na odniesienie czasowe. Składnię tych języków cechuje dość trwały porządek słów, który ma szczególne znaczenie zwłaszcza tam, gdzie brak deklinacji. Wszystkie te cechy charakteryzują także języki hebrajski i aramejski, którymi spisano księgi Starego Testamentu. Toteż od biblistów zajmujących
się tekstami Starego Testamentu wymaga się nie tylko umiejętności ich czytania, ale także dobrej znajomości tych języków.

W 1965 r. zespół liczący około czterdziestu polskich biblistów przygotował
przekład Starego Testamentu z języków oryginalnych. Drugie wydanie poprawione ukazało się w 1971 r. Przekład ten określa się potocznie mianem "Biblii Tysiąclecia". Przyjrzyjmy się bliżej temu przekładowi. Np. werset I0, 5 Księgi Rodzaju w dosłownym przekładzie winien brzmieć: "Od nich oddzieliły się narody wyspiarskie w swoich krajach, każdy według swego języka, według ich rodów w swoich narodach". Natomiast w Biblii Tysiąclecia (dalej: BT) czytamy: "Od nich pochodzą mieszkańcy wybrzeży i wysp, podzieleni według swych krajów i swego języka, według szczepów i według narodów". W tej samej księdze wersety 11,5-6 winny brzmieć: "Jahwe zstąpił, aby zobaczyć miasto i wieżę, które ludzie budowali. Potem Jahwe rzekł: <<Oto sąjednym ludem i wszyscy mająjeden
język i dlatego zaczęli to czynić. Więc teraz nie będzie dla nich niemożliwe

wszystko, co zamierzą uczynić>>". W BT tłumacz przełożył tak: "A Jahwe zstępując z nieba, aby zobaczyć to miasto i wieżę, które ludzie budowali, rzekł: <<Są oni jednym ludem i mają wszyscy jedną mowę, i to jest przyczyna, że zaczęli budować. A zatem na przyszłość nic nie będzie dla

nich niemożliwe, cokolwiek zamierzą uczynić>>". W jednym i drugim fragmencie tłumacz dodał niepotrzebnie wyrazy, których brak w hebrajskim
oryginale. Bez nich tekst jest dosyć jasny. Fragment Księgi Kapłańskiej 2, 2 winien brzmieć: "Potem przyniesie ją [tj. ofiarę) do synów Aarona, kapłanów, i weźmie stamtąd pełną szczyptę [nie "garść"] z mąki i z oliwy razem z wszystkim kadzidłem, a kapłan spali w ofierze jego ofiarę wspomnienia". Sam więc ofiarujący brał mąkę i oliwę i mieszał z kadzidłem
a nie kapłan, jak to tłumaczy BT. Tenże tłumacz pisze: "zwykła choroba skórna" (Kpł 13, 6), zamiast po prostu "świerzb" lub "wysypka", a dalej z "wrzodu" robi "bliznę po wrzodzie" (Kpł 13, 22) lub pisze: "był wyświęcony" (Kpł 20,11 i 21,10), choć w tekście oryginalnym jest "został upoważniony do noszenia szat". Inny tłumacz w Księdze Powtórzonego Prawa (32, 6) zamiast: "...pokolenie krnąbrne i nieprawe", pisze: "pokolenie
zwichnięte, nieprawe". Tekst Pp 32, 13 winien brzmieć: "Wprowadził go na ziemskie wyżyny, aby jadł polny plon, karmił go miodem ze skały i oliwą z krzemiennego głazu", a BT (wydanie drugie) tłumaczy: "Na wyżyny świata go wyprowadził i żywił się bogactwami pola. Pozwolił mu miód wysysać ze skały i oliwę z najtwardszej opoki".

Przykłady takie można by mnożyć i okazałoby się, że także w drugim, rzekomo poprawionym wydaniu Biblii Tysiąclecia roi się od błędów. Tłumacze nie zwracają uwagi na podmiot ani na różne formy czasownikowe
(np. Lb 24, 3 zamiast "oczy otwarte", piszą "oczy zamknięte" w wyd. pierwszym, a w wyd. drugim - "wzrok przenikliwy"), opuszczają fragmenty (np. Lb 4, 26 opuszczone ostatnie zdanie wersetu: "...i wszystko, co należy im czynić, będą wykonywać") lub dopisują po kilka słów (np. Kpł 4, 20 i 18, 21), nie zwracają uwagi na rodzaj i liczbę podmiotu ani na czasy i ich następstwo. Nie tu miejsce na szeroką dyskusję, sądzę jednak, że te przykłady wystarczą, gdyż świadczą, że bibliści nie zawsze znają należycie języki, w których napisano Stary Testament. Zamiast szanować tekst oryginału, często wprowadzają doń komentarz daleki od tego oryginału i jego tła historycznego. Wprowadzają też do tekstu własne koncepcje, ukształtowane nie tylko z dala od tradycji judaizmu, ale także dalekie od filologicznej poprawności.

Przekaz Starego Testamentu. Zapoznając się z podziałem Starego Testamentu, stwierdziliśmy, że jest to zbiór ksiąg świętych zebranych przez judaizm oraz przyjętych i uznanych przez chrześcijaństwo od jego początków za integralną część kanonu i źródło wiary. Niektóre z tych

pism, nie uznane przez judaizm za kanoniczne, część chrześcijaństwa włączyła do Starego Testamentu i uznała za księgi kanoniczne, choć w różnej mierze. Wiele z tych ksiąg związano w tradycji, czyli w długim procesie ich przekazywania, z różnymi postaciami, uważanymi za ich autorów. Przez długi czas owe tradycyjne poglądy na temat autorstwa poszczególnych ksiąg przyjmowano bez zastrzeżeń. W miarę jednak rozwoju badań krytycznych nad Biblią, zarówno literackich, jak i historycznych, zaczęły pojawiać się wątpliwości. Uważano, że nauka winna bronić owych tradycyjnych poglądów, chociaż nie można było ustalić z pewnością ich wartości.

Krytyka biblijna rozpoczęła badania nad księgami w zupełnej niezależności
od tych tradycji. Badania te starały się ustalić przybliżoną datę powstania poszczególnych ksiąg. Wnioski z nich różniły się znacznie od poglądów tradycyjnych. Wniosków tych jednak nie przyjęto ani szybko, ani powszechnie. Trzeba było długiego czasu, aby pozbyć się przestarzałych poglądów panujących w początkach naszego wieku, poglądów, które zwano często "krytyczną ortodoksją". Jedni potępiali i odrzucali w ogóle nowe metody współczesnych uczónych, inni wykorzystywali je do obrony starych poglądów, a jeszcze inni woleli ich bronić starymi metodami. W ostatnich dziesiątkach lat w obrębie "krytycznej ortodoksji", cechującej szczególnie biblistykę katolicką, następowały daleko idące zmiany i różnicowanie opinii. Powstało wiele nowych teorii, w wyniku których przestano negować wartość nowych metod. Pod ich wpływem przestano też uważać dawne tradycje i poglądy za niepodważalne dogmaty, których należało bronić za wszelką cenę. Był to skutek wielkiego rozwoju nauki, a zwłaszcza badań archeologicznych na Bliskim Wschodzie i wielkiego dzięki nim rozszerzenia historycznej bazy źródłowej, ukazującej tło kulturowe Starego Testamentu. Okazało się, że podobnie jak w innych naukach lepiej uznać nowe teorie, gdyż otwierały one drogę następnym, jeszcze lepiej wyjaśniającym różne zjawiska.

Zajmując się dalej Starym Testamentem, opierać się będziemy na porządku ksiąg zawartym w Biblii Hebrajskiej. Polskie bowiem przekłady Bibl□ brały za podstawę porządek Biblii Greckiej. Pierwsze polskie przekłady katolickie Biblii w XV wieku - czy to najstarszy Leopolity, czy późniejszy Jakuba Wujka - były tłumaczeniem łacińskiego przekładu Biblii, zwanego Wulgatą, czyli wersją szeroko rozpowszechnioną, będącą dziełem św. Hieronima, żyjącego na przełomie IV i V w. n.e. Tłumaczenia

protestanckie opierały się także na porządku ksiąg zawartym w rękopisach

greckich. Najnowszy przekład polski, Biblia Tysiąclecia, którą polski biblista ks. E. Dąbrowski słusznie określił "Biblią tysiąca błędów", nie uwzględnia porządku Biblii Hebrajskiej.

Nie zachował się oryginalny tekst, czyli "autograf", żadnej z ksiąg Starego Testamentu. Każda z ksiąg ma za sobą długą historię, która minęła od czasu spisania ksiąg przez autorów aż do nadania im obecnych form przez późniejszych redaktorów i wydawców. W ciągu wielu wieków księgi te przepisywano ręcznie i mimo wielkiej staranności i niezwykłej troski o wierność przekazu zakradły się do nich liczne, przeważnie mimowolne błędy. Jednym z powodów było m.in. to, że przez długi czas tekst ksiąg biblijnych przepisywano bez samogłosek, gdyż język hebrajski, podobnie jak inne języki semickie, zapisywano tylko pismem spółgłoskowym,
tzn. poszczególne litery oznaczały tylko spółgłoski. Natomiast wymowę tekstu przekazywano tradycyjnie. Nie nastręczało to żadnych trudności, gdy język hebrajski był w Judei potocznym językiem żywym.

Tak było do czasów zburzenia pierwszej świątyni jerozolimskiej przez Nabuchodonozora w 586 r. p.n.e. i uprowadzenia znacznej części ludności Judei. Zapoczątkowało to czasy tzw. niewoli babilońskiej, trwającej do rozbicia państwa nowobabilońskiego przez Cyrusa i zajęcia przez niego Babilonu w 539 r. p.n.e. Władca ten zakończył okres niewoli i pozwolił wrócić wysiedlonej ludności do Judei. Wygnańcy wróciwszy do ojczystego
kraju przystąpili do odbudowy Jerozolimy. Odbudowano też świątynię, którą ponownie przekazano do sprawowania kultu około 516 r. p.n.e. Tak zaczął się okres drugiej świątyni, zakończony jej zburzeniem przez Tytusa w 70 r. n.e., podczas pierwszej wojny żydowskiej przeciw Rzymianom.

W ciągu tych prawie siedmiu wieków zaszły w Judei poważne zmiany. Stopniowo rozpowszechniał się tam, podobnie jak w innych prowincjach imperium Achmenidów, język aramejski. Stał się on mową potoczną. Pewne kręgi ludności, zwłaszcza związane ze świątynią jerozolimską, nadal posługiwały sięjęzykiem hebrajskim. Znacznajednak część ludności już go nie rozumiała, tak że trzeba było dla niej tłumaczyć księgi biblijne na język aramejski. Tłumaczenia te noszą nazwę targumów (czyli przekładów). Aramejski był codziennym językiem ludności Palestyny w okresie działalności Jezusa, który nauczał w tym właśnie języku.

Wszystko to zrodziło potrzebę utrwalania poprawnej wymowy tekstów ksiąg biblijnych, które odczytywano podczas nabożeństw. Trzeba je było czytać po hebrajsku, jak jeszcze i dziś czyni się w synagodze, tekst zaś zapisywano tylko spółgłoskami, tak że poszczególne wyrazy można było

różnie odczytywać. Chcąc lepiej zrozumieć trudności z tym związane, wyobraźmy sobie, że np. w języku polskim każdy wyraz zapisuje się spółgłoskami, a potem odczytując go trzeba dorozumiewać się odpowiednich samogłosek, np. spółgłoskowy zapis wyrazu stl można czytać: stal, stale, stela, styl, stali. Podobnie w hebrajskim np. trójspółgłoskowy wyraz zapisany literami ktb można odczytać jako: pisał, zapisał, pisał wiele, pisz, pisać, piszący, został napisany. Dlatego starano się znaleźć wyjście z tej sytuacji. W tym celu opracowano różne systemy zapisu samogłosek. Było ich w sumie trzy: palestyński, babiloński i tyberiadzki. W pierwszych dwóch oznaczano samogłoski specjalnymi znakami pisanymi nad literami. W ostatnim zaś samogłoski oznaczano specjalnymi znakami, kropkami i kreskami pod literami, jedną zaś samogłoskę oznacza się kropką nad literą. Dlatego system ten nazywa się punktacją. System tyberiadzki rozpowszechnił się w większości rękopisów. Wprowadzono go też w tekstach drukowanych. Tych, którzy zajmowali się przekazem tekstu biblijnego, nazywano masoretami (od hebrajskiego masar - przekazywać). Dlatego tradycyjnie przekazywany tekst Starego Testamentu nazywa się także tekstem masoreckim. Jest to bowiem tekst utrwalony i przekazany przez masoretów, którzy działali pomiędzy II a IX wiekiem naszej ery. Dopiero bowiem w IX wieku utrwalono ostatecznie przekaz hebrajskiego tekstu ksiąg biblijnych Starego Testamentu.

Autorstwo ksiąg Starego Testamentu. W długim procesie przekazywania ksiąg biblijnych niektóre z nich związano z pewnymi postaciami. Mówi się np. o Księdze Jozuego czy Księdze Rut, czy też o Pięcioksięgu Mojżeszowym,
ale mówi się także o Księdze Ezdrasza, Księdze Amosa czy Księdze Izajasza. Czy jednak tego rodzaju sformułowania i tytuły wskazują jednocześnie na autorów poszczególnych ksiąg? Czy rozwiązują one sprawę ich autorstwa? Odpowiedź na te pytania nie jest prosta. Nie dlatego, że nie chcemy tu zajmować się problemem autorstwa poszczególnych
ksiąg Starego Testamentu. Powód jest zupełnie inny. Po prostu nie znamy autora ani jednej księgi Starego Testamentu w znanej nam obecnie formie.

Pierwsze pięć ksiąg Biblii przypisuje się tradycyjnie Mojżeszowi. Zawierają
one krótki opis początków świata i ludzkości oraz zarys dziejów plemion

izraelskich aż do śmierci Mojżesza. Opis tego ostatniego wydarzenia już w czasach starożytnych budził wątpliwości, bo przecież nikt nie może opisać własnego pogrzebu. Był to początek długiego procesu krytycznego,

w wyniku którego dzisiaj nikt już nie twierdzi, że Mojżesz napisał Pięcioksiąg w jego obecnej postaci.

Podobnie w drugiej części Biblii Hebrajskiej Księga Jozuego, opisująca zdobycie Kanaanu przez plemiona izraelskie, nie jest dziełem postaci o tym imieniu, która jest tylko jej głównym bohaterem. Nie wiemy też, kto napisał Księgę Sędziów ani kto jest autorem Ksiąg Samuela czy Ksiąg Królewskich.

Druga część Biblii zawiera także pisma proroków, składające się z piętnastu ksiąg różnej objętości. Każda z nich rozpoczyna się stwierdzeniem, że zawiera ona "słowa" lub "widzenia" któregoś z proroków. Nie oznacza to bynajmniej, że prorocy ci, zwani pisarzami, spisali daną księgę w tej formie, w jakiej ją obecnie znamy. Ale nie ma też powodu całkowicie kwestionować i odrzucać to świadectwo tradycji. Księgi te bowiem są nieraz
jednocześniejedynym świadectwem historycznym istnienia danej postaci. O sposobie powstawania takiej księgi informuje Księga Jeremiasza w rozdzia-
le trzydziestym szóstym. Czytamy tam, że "doszło Jeremiasza od Jahwe takie
słowo: <<Weź sobie zwój księgi i wypisz na nim wszystkie te słowa, które ci
mówiłem o Jerozolimie, o Judzie i o wszystkich narodach od dnia, gdy do ciebie zacząłem mówić, od dni Jozjasza aż do dnia dzisiejszego>>" (Jer 36, 2).

Księga Jeremiasza wyjaśnia częściowo proces powstawania ksiąg biblijnych. Był to jednak tylko początek długiego procesu literackiego, gdyż księgi często uzupełniano i przeredagowywano w następnych pokoleniach. Może o tym świadczyć choćby to, że np. w Biblii katolickiej, mającej taki układ ksiąg jak Septuaginta, związano z Księgą Jeremiasza nie tylko Księgę Barucha, zachowaną tylko w przekładzie greckim, ale także Lamentacje, które w Biblii Hebrajskiej znajdują się w jej trzeciej części, której nadano ogólną nazwę "Pisma".

W tej trzeciej części Biblii hebrajskiej znajdują się trzy księgi związane (przez ich pierwsze wersety) z postacią Salomona. Jest to Księga Przysłów. Pieśń nad Pieśniami i Księga Eklezjastesa, czyli Koheleta. Liczne słowa aramejskie i nawet perskie występujące w tych księgach wskazują, że obecna ich wersja powstała dopiero kilka wieków po Salomonie. Być może zawierają one pewne fragmenty pochodzące z czasów Salomona, ale

jest też możliwe, że nieznani ich autorzy, chcąc zapewnić swym dziełom większą poczytność i większy autorytet, skryli się pod postacią owego władcy, któremu legenda przypisała wielką mądrość i znaczenie. Był to zresztą zwyczaj szeroko w starożytności rozpowszechniony. Świadczą o tym i inne księgi, których autorzy ukazywali się pod imieniem dawnych,

sławnych postaci, np. Księga Henocha czy Apokalipsa Abrahama. Także w Księdze Psalmów, która zawiera sto pięćdziesiąt różnych poematów, niektóre z nich mają w nagłówkach informacje mające świadczyć o ich autorstwie. Wiele z nich przypisuje się Dawidowi, nieliczne Salomonowi, Asafowi, Etanowi Ezrachicie lub Korachitom, a nawet Mojżeszowi. Dziś jednak, po odkryciu w jedenastej grocie Qumran zwoju Księgi Psalmów, wiemy, że w II w. p.n.e. utwory te jeszcze powstawały, a ich zbiór miał inny układ. W Qumran znaleziono też wiele hymnów podobnych do Psaimów, nie przyjętych do kanonu biblijnego.

W trzeciej części Biblii Hebrajskiej, a więc wśród Pism, znajduje się także
Księga Daniela, która w kanonie chrześcijańskim zaliczana jest do ksiąg prorockich. Według tej księgi jej autor miał żyć w VII-VI w. p.n.e. Tymczasem okazało się, że księga ta powstała w II wieku p.n.e. i należy do rodzaju literackiego określanego mianem apokalipsy. W grotach w pobliżu Qumran znaleziono różne teksty, np. Modlitwę Nabonida, zawierającą motywy, które potem połączone złożyły się na Księgę Daniela, będącą jedną
z ostatnich ksiąg Starego Testamentu. W tej części Biblii Hebrajskiej znajduje
się też Księga Rut. Jej autor, także nieznany, umieścił akcję tej księgi w czasach sędziów, czyli w XII w. p.n.e. Dlatego łączy się ją w kanonie katolickim z Księgą Sędziów. Tymczasem bliższa analiza jej treści i słownict-
wa wskazuje, że mimo prób archaizacji pochodzi ona z czasów znacznie późniejszych i jest polemiką z zakazem małżeństw mieszanyeh, wprowadzo-
nym przez Nehemiasza w V-IV w. p.n.e. Także inne księgi tej części Biblii,
takie jak Księga Hioba, Księga Estery, są dziełem nieznanych autorów i powstały później, niżby na to wskazywały opisywane w nich wydarzenia. Księgi Ezdrasza i Nehemiasza oraz dwie Księgi Kronik są też dziełem nieznanego autora, zwanego umownie Kronikarzem, który wykorzystał w nich inne, często wcześniejsze źródła.

Ustalenie więc autorstwa ksiąg Starego Testamentu jest sprawą niełatwą i skomplikowaną. Dane tradycji są ważną wskazówką, choć nie zawsze rozstrzygającą. Powstanie ksiąg Starego Testamentu było procesem długim

i skomplikowanym, miały one bowiem wielu autorów i redaktorów. Prześledzenie tego procesu będzie przedmiotem tej książki.

11)
21)
31)
41.
ll .1 .1 .1 .1 .1
rI.A.1.a

MALKOM
qrt50

31f99a30 32060bc0 5dc 27 1096 0 1 p
t c 0 2 k 0 48 0 5 0 0 n n 12.00 0.0 2.0 --- d 1 8 1

1 1 1 ff 0 32 1

Część pierwsza

Tora Pięcioksiąg

Co to jest Pięcioksiąg

Nazwy "Pięcioksiąg" używa się obok innej, Pentateuch, pochodzącej od greckiego terminu pentateuchos, czyli "pięć zwojów", zaświadczonej po raz pierwszy w II w. n.e. Zbiór ten, stanowiący początkowo jedną całość, określa się w języku hebrajskim mianem Tora. Składa się nań obecnie pięć pierwszych ksiąg Biblii. Poszczególne księgi zaczęto wyróżniać w Pięcioksięgu znacznie później. Podziału tego dokonano prawdopodobnie dopiero w I w. n.e., gdyż "List Arysteasza", opisujący historię przekładu Tory na język grecki za Ptolemeusza, mówi tylko o jednej księdze. List ten wprawdzie opisuje fakty, które miały się wydarzyć w III w. p.n.e., powstałjednak znacznie później, prawdopodobnie w pierwszej połowie I w. p.n.e.

Poszczególne księgi Biblii Hebrajskiej oznacza się ich początkowymi słowami, natomiast w Biblii Greckiej nadano im nazwy nawiązujące do ich treści. W łacińskim przekładzie Biblii, zwanym Wulgatą, zachowano nazwy
greckie, nadając im formę zlatynizowaną: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri i Deuteronomium. Z Wulgaty przeniesiono je do innych języków albo bez zmian, albo w przekładzie. W polskich przekładach spotyka się albo
owe zlatynizowane nazwy greckie, albo ich tłumaczenie, wówczas nazywa się
je księgami: Rodzaju, Wyjścia, Kapłańską, Liczb i Powtórzonego Prawa.

Pięć pierwszych ksiąg Bibl□ przypisuje się tradycyjnie, choć - jak zobaczymy - niezupełnie słusznie, Mojżeszowi. Pięcioksiąg zawiera krótki zarys najwcześniejszych dziejów ludzkich oraz historię plemion izraelskich aż do śmierci Mojżesza. Włączono tutaj wszystko, co zachowało
się z praw społecznych i religijnych dawnego Izraela, a także zarządzenia i przepisy dotyczące kultu ofiarnego. Wyznawcy judaizmu uważają Pięcioksiąg za najważniejszą część Starego Testamentu i przyznają mu większą świętość niż pozostałym księgom. Samarytanie, stanowiący odłam judaizmu z IV wieku p.n.e., uznają do dziś za księgi kanoniczne tylko Pięcioksiąg.

Wprowadzony w Pięcioksięgu podział na księgi ma uzasadnienie w samej treści dzieła. Księga Rodzaju po opisie stworzenia świata oraz początku ludzkich dziejów ukazuje pokrótce okres przedmojżeszowy, zatrzymując się na dłużej na dziejach patriarchów. Opisuje dzieje Abrahama,
Izaaka i Jakuba, któremu nadaje imię Izrael. Wspomina też, choć dalece niekompletnie, o dziejach pokrewnych ludów sąsiednich. Specjalną uwagę poświęca historii Józefa, zamykającej niejako tę księgę. Według Księgi Rodzaju Józef sprowadził swego ojca Jakuba-Izraela wraz z pozostałymi synami do Egiptu, gdzie ród ten rozmnożył się i powstały różne plemiona izraelskie. Niektóre z tych opowieści cechuje nie tylko wysoki poziom literacki, ale także moralny, dzięki czemu zachowują niejako nieśmiertelną wartość. Opowieści o stworzeniu świata i człowieka oraz dzieje pierwszych
ludzi przenika głęboko myśl religijna. Zdaje się to wskazywać, że księga ta została pomyślana nie tylko jako dzieło historyczne, ale przede wszystkim religijne, mające nie tyle podawać fakty, ile raczej uczyć pewnych prawd i zasad postępowania.

Księga Wyjścia zajmuje się dziejami tego związku plemion, który ukształtował się w Egipcie. Rozpoczyna ją opowieść o narodzinach Mojżesza, głównego bohatera także reszty Pięcioksięgu. Księga opowiada dalej, jak Mojżesz skupił wokół siebie plemiona izraelskie i jak je wyprowadził z Egiptu do świętej góry na pustyni, gdzie ustanowił i zawarł przymierze z Jahwe. W drugiej więc części księga podaje zbiór dawnych przepisów, norm i praw, znany pod nazwą Księgi Przymierza, oraz przepisy dotyczące urządzenia przybytku kultowego i całego jego wyposażenia.

Myśl tę podejmuje Księga Kapłańska, której głównym tematem są zasady regulujące religijne praktyki kultu izraelskiego. Główny jej trzon stanowi zbiór praw zwany Kodeksem Świętości ze względu na częste powtarzanie wezwania do świętości, polegającej na rytualnej czystości i moralnej wartości człowieka. Zawiera on jednak także prawa dotyczące życia społecznego, dorocznych świąt oraz roku szabatowego i jubileuszowego
oraz dodatek o ślubach i dziesięcinach. W księdze tej wyróżnia się jeszcze inne mniejsze zbiory praw: pierwszy dotyczący ofiar, drugi - różnych przepisów odnoszących się do kapłanów, trzeci zaś - praw dotyczących oczyszczenia oraz dnia przebłagania.

Księga Liczb podejmuje wątek historyczny od miejsca, w którym urywa się opis wyjścia z Egiptu. Rozpoczyna ją opis przygotowań do opuszczenia okolic świętej góry, a następnie wędrówki plemion izraelskich aż do

Kadesz, gdzie znowu ma miejsce dłuższy postój, dalej następuje opis przejścia na równiny Moabu, ich zdobycie oraz pobyt w tej krainie. Do tej księgi włączono w różnych miejscach również przepisy prawne, a także "Wyrocznie Balaama". Mówi też ona o podziale krainy za Jordanem i ustanowieniu Jozuego następcą Mojżesza.

Treść Księgi Powtórzonego Prawa ma to samo tło co końcowa część Księgi Liczb: zawiera mowy Mojżesza wygłoszone na równinach Moabu. Księgę Powtórzonego Prawa rozpoczyna przypisywana Mojżeszowi historyczna retrospekcja i ocena dotychczasowej wędrówki. Po niej zaś następuje nowy zbiór praw, tzw. Kodeks Deuteronomiczny. W zbiorze tym częściowo zostały powtórzone, a częściowo zmienione przepisy prawne zawarte w poprzednich księgach. Zamykają ją ostatnie polecenia Mojżesza, w których wyznaczył Jozuego na swego następcę, hymn wygłoszony przez Mojżesza przed zgonem oraz opis jego śmierci i pogrzebu.

Treść Pięcioksięgu wskazuje, że ten, kto dokonał tej kompilacji i zredagował cały ten olbrzymi zbiór tradycji historycznych i prawnych, był przekonany, że okres działalności Mojżesza miał największe znaczenie dla dziejów dawnych Izraelitów, że był to okres tworzenia się zrębów narodu oraz podstaw jego religii i jej instytucji. Dziś już nikt nie twierdzi, że autorem Pięcioksięgu w jego obecnej wersji był Mojżesz. Przyjmuje się, że kompozycja Pięcioksięgu jest dziełem wielu pokoleń autorów i redaktorów, którzy oparli się na wielu różnych źródłach. Niektórzy uczeni uważali, że tych samych źródeł, które wykorzystywano przy kompilacji Pięcioksięgu, użyto także przy kompilacji Księgi Jozuego oraz innych ksiąg historycznych Starego Testamentu. Nie ma jednak podstaw do mówienia o Heksateuchu, czyli Sześcioksięgu, i łączenia Pięcioksięgu i Księgi Jozuego w jedną całość. Nie ma też podstaw, by przyjmować, że Pięcioksiąg i późniejsze księgi historyczne tworzyły jedno dzieło. Różni je bowiem zarówno treść, jak i czas powstania.

Autorstwo Pięcioksięgu

Dawna tradycja wiązała powstanie Pięcioksięgu z postacią Mojżesza, a nawet uważała, że był on jego autorem. Jednak rozwijająca się, zwłaszcza od połowy XVII wieku, krytyka biblijna wykazała w wyniku długich badań, że twierdzenie to jest nie do utrzymania. Toteż we

współczesnej biblistyce tradycja ta została prawie powszechnie zarzucona. Jej miejsce zajęła niemal zupełnie hipoteza związana z nazwiskami K. H. Grafa i J. Wellhausena. Według tej hipotezy Pięcioksiąg jest rezultatem długiego procesu literackiego, a w jego opracowaniu wykorzystano różne, wcześniej istniejące źródła.

Hipotezę tę po raz pierwszy przedstawił K. H. Graf w 1869 r., obejmując nią Pięcioksiąg i Księgę Jozuego, czyli Heksateuch. Utrzymywał on, że najstarszymi źródłami Pięcioksięgu były dokumenty, które od występującego w nich imienia Boga określa się jako jahwistyczne i elohistyczne. Kolejne źródło stanowi Księga Powtórzonego Prawa, zredagowana na krótko przed 622 r. p.n.e. Te trzy dokumenty połączono w całość w początkowym okresie niewoli babilońskiej, tzn. w pierwszej połowie VI wieku p.n.e. Kodeks Kapłański, zredagowany po niewoli (po 520 r. p.n.e.), a ogłoszony przez Ezdrasza w drugiej połowie V w. p.n.e., został później połączony z wcześniejszymi dokumentami. Teoria K. H. Grafa, w której poszczególne dokumenty oznaczały symbole: J, E, D i P, znalazła wielu zwolenników. Najwybitniejszym wśród nich był J. Wellhausen, który rozwinął ją szerzej w swych dziełach (poczynając od 1878 r.) i uzupełnił licznymi, przekonującymi argumentami historycznymi. Wywody jego nie ograniczały się do dyskusji w ramach krytyki literackiej, ale wykraczając poza nią, stworzyły nową koncepcję całej historii religijnej Izraela. Zwróciwszy uwagę, że tradycyjna teza o pierwszeństwie praw kapłańskich jest pełna nieścisłości i nieprawdopodobna, zmienił cały jej porządek. Zdaniem J. Wellhausena za pomocą różnych tekstów pochodzących spoza Heksateuchu, a więc z Księgi Sędziów, Ksiąg Samuela i Królów oraz z tekstów prorockich itp., tworzy się zupełnie inną historię idei, które rozwijały się w dawnym Izraelu w ciągu wieków, zwłaszcza jeśli uwzględni się różne elementy kultu izraelskiego, miejsca kultu, ofiary, funkcje kapłanów i lewitów, dochody kapłanów. Jeśli zaś z danymi zebranymi z innych ksiąg zestawić różne fragmenty Pięcioksięgu, to okazuje się, że w prawodawstwie Jahwisty (J) i Elohisty (E) znajduje odbicie sytuacja religijna istniejąca w Izraelu i Judzie przed VII w. p.n.e. Księga Powtórzonego Prawa (D) odpowiada stanowi Judy za panowania

Jozjasza, a Kodeks Kapłański (P) odpowiada sytuacji religijnej i politycznej
ludu izraelskiego w czasach po Ezechielu (VI w. p.n.e.), a nawet po niewoli
babilońskiej (V w. p.n.e.).

W toku dalszej dyskusji dopracowano pewne fragmenty tej hipotezy, mianowicie wcześniej datowano powstanie niektórych dokumentów, głównie

Kodeksu Kapłańskiego. Przyjęcie tej hipotezy nie zakłada dziś przyjęcia wszystkich poglądów jej pierwszych autorów, poglądów dotyczących rozwoju religijnego dawnego Izraela lub zasad rozwoju religii w ogóle. Ale
chociaż na sposób przedstawienia hipotezy wywarły wpływ koncepcje dziewiętnastowiecznej, religioznawczej teorii ewolucji, to jednak J. Wellhausen, uwzględniając również poglądy autorów, którzy nie podzielali założeń ewolucji religijnej, stworzył rzeczywiste podstawy współczesnej teorii, która ostała się próbie czasu.

Nie miejsce tutaj, by przedstawiać całą długoletnią dyskusję i jej wielorakie dowody. Wystarczy wspomnieć, że tradycję przypisującą Mojżeszowi autorstwo Pięcioksięgu odrzuca się z różnych powodów, które wzajemnie się uzupełniają. Przemawiające przeciw autorstwu Mojżesza
argumenty podam w dużym skrócie.

Niektóre anachronizmy wynikające z teorii, według której Mojżesz jest autorem Pięcioksięgu, zauważono już w starożytności i starano się je w różny sposób wyjaśnić. Księga Powtórzonego Prawa wspomina w rozdz. 34 o śmierci Mojżesza. Księga Rodzaju, podając listę królów Edomu, stwierdza w rozdz. 36, 31, że panowali oni, zanim Izrael miał króla, tj. w czasach przed Saulem. Inny fragment tej księgi (14, 14) podaje, że Abraham ścigał tych, którzy uprowadzili Lota, aż do Dan, chociaż, według Księgi Sędziów (18, 29), miasto otrzymało tę nazwę dopiero po zajęciu tej krainy przez plemię Dan, a więc znacznie później, po czasach Mojżesza. Wzmianka zaś Księgi Rodzaju (12, 6;13, 7), że Kananejczycy byli wówczas w kraju, wskazuje, że odnosi się to do czasów po zdobyciu Kanaanu przez plemiona izraelskie, a więc znacznie już po Mojżeszu. Podobnie też fragment tej księgi (9, 25-26), w którym Noe przeklina Kanaana i każe mu być sługą Sema, odnosi się do znacznie późniejszych czasów, po zajęciu tej krainy. Pięcioksiąg wielokrotnie wymienia Filistynów
(np. Rdz 21, 34; 26, 14. 15. 18; Wj 13, 17), chociaż nie można ani działalności Abrahama, ani przybycia plemion izraelskich pod wodzą Mojżesza do Palestyny oraz ich późniejszego osiedlenia się w tym kraju umieszczać dopiero w początkach XII w. p.n.e. Anachronizmy te nie nastręczają poważniejszych trudności w ich wyjaśnieniu. Można bowiem przypuszczać, że późniejsi pisarze i kopiści dodawali pewne wyjaśniające uzupełnienia lub wprowadzali znane im współcześnie nazwy.

W Pięcioksięgu znajduje się też wiele powtórzeń, wiele podwójnych, a nawet potrójnych opowieści o t.ych samych zdarzeniach, z podaniem innych, interesujących szczegółów. Według Rdz 21, 31 miasto Berszeba 37

nazwano tak dla upamiętnienia przymierza Abrahama z Abimelechem, mężczyznę, potem rośliny, ptaki i zwierzęta, a dopiero po nich kobietę. natomiast według Rdz 26, 33 powodem było przymierze Izaaka Ponadto w każdej opowieści o stworzeniu znajduje odbicie inna koncepcja z Abimelechem. Według Rdz 28, 19 Jakub zmienił nazwę miejscowości Boga. Drugą, którą uważa się za wcześniejszą, cechuje naiwny ant- Luz na Betel w czasie swej podróży do Paddan-Aram, podczas gdy według ropomorfizm. Ukazuje ona Jahwe lepiącego człowieka z prochu i tchnącego
Rdz 35,14 uczynił to po postawieniu kamienia w drodze powrotnej, czyli dech do jego nosa (Rdz 2, 7) oraz uprawiającego ogród (Rdz 2, 8). Mówi wiele lat później. Jakub mocował się z Bogiem, który według Rdz 32, 29 też ona, że Jahwe zbudował kobietę z żebra, które wyjął mężczyźnie (Rdz zmieniłjego imię na Izrael w Penuel, a według Rdz 35,10 miało to miejsce 2, 22), po różnych próbach znalezienia mu odpowiedniego partnera (Rdz w Betel. Abraham według Rdz 12, #-20 oszukał faraona, mówiąc mu, że 2, 18-20). Jahwe przechadzał się też po ogrodzie, aby ochłodzić się jego żona Sarajestjego siostrą, natomiast według Rdz 20, I-16 Abraham powiewem wiatru (Rdz 3, 8).
uczynił tak z Abimelechem, królem Gerar, a według Rdz 26, 7 to Izaak Pierwsza opowieść o stworzeniu ma zupełnie inny charakter. Ukazuje oszukał w ten sam sposób Abimelecha. Księga Rodzaju zawiera też dwie ona Boga jako istotę transcendentną, o niezwykłej mocy i godności. opowieści o opuszczeniu przez Hagar swojej pani. Opowieści te znacznie Samym swoim słowem sprawia, że wszystko powstaje, gdyżjego słowo ma się różnią, ale mają też pewne cechy wspólne. W pierwszej opowieści siłę sprawczą. Bóg mówi tutaj: "Uczynimy człowieka na nasz obraz" (Rdz Hagar ucieka przed urodzeniem syna przez Sarę (Rdz 16, 6-16). I, 26), ale autor nie miał zapewne na myśli fizycznego podobieństwa
W drugiej - zostaje wypędzona przez Abrahama na życzenie Sary wiele człowieka do Boga, gdyż tekst raczej sugeruje, że człowiek różnił się od lat później (Rdz 21, 8-21). Obie jednak opowieści kończą się relacją świata zwierzęcego nie formą cielesną, lecz swoimi duchowymi przymiotami, o pewnym zdarzeniu, które miało miejsce w pobliżu źródła na pustyni. które czynią go zdolnym do panowania nad tym światem. Na tym właśnie Jest nim pojawienie się anioła oraz obietnica wielkości Iszmaela. Powtórzenia polega fundamentalna różnica obrazu w obu opowieściach. W pierwszej

takie nie tyle opowiadają o dwóch różnych wydarzeniach, ile, jak należy Bóg samym słowem powołuje do istnienia wszelkie istoty i jest tego przyjąć, są wyrazem dwóch różnych tradycji o jednym zdarzeniu. świadomy. Tymczasem w drugiej opowieści Bóg spaceruje po rajskim

Anachronizmy i podwójne opowieści, tzw. dublety, to zaledwie nieznaczna ogrodzie i szuka ukrywających się tam Adama i Ewy. część powodów przemawiających przeciw Mojżeszowemu autorstwu Koncepcja Boga z pierwszego rozdziału kontrastuje też z innymi Pięcioksięgu. Jest ich znacznie więcej, toteż sądzę, że warto zapoznać fragmentami, które cechuje prosty antropomorfizm, gdy w opowieści z nimi czytelników. Będzie to zarazem pewna ilustracja rezultatów prac o potopie Jahwe zamyka Noego w arce (Rdz 7, 16) i gdy czuje zapach wielu pokoleń uczonych zajmujących się krytyką biblijną, którzy zwrócili ofary złożonej przez niego po potopie (Rdz 8, 21). Także w opowieści na nie uwagę i starali się je wyjaśnić. o wieży Babel Jahwe zstępuje, aby zobaczyć, co się dzieje (Rdz 1 I, 5).

Zwróciłem już uwagę czytelników na dwie grupy problemów zdających Pewne jednak opowieści reprezentują stanowisko pośrednie. Nie ukazują się wykluczać Mojżeszowe autorstwo Pięcioksięgu. Jednym z dalszych są one Boga pojawiającego się między ludźmi w ludzkiej postaci, lecz mówią,

często spotykane wypadki niezgodności czy nawet sprzeczności w różnych że wysyłał on jako swego przedstawiciela anioła w ludzkiej postaci, aby opowieściach Pięcioksięgu. Stanowią one silniejszy argument przeciw przekazywał jego rozkazy (Rdz 21, I 7; 22,17; 31, I I ; 32, 2), albo też, że tradycyjnej tezie. Niezgodności te spotyka się nieraz w dwóch sąsiadujących ukazywał się ludziom we śnie (Rdz 20, 3; 28, 12; 31, 24). ze sobą opowieściach, a czasem pojawiają się nawet w obrębie tej samej W opowieści o potopie według Rdz 6,19-20 Bóg nakazał Noemu, aby opowieści. wziął do arki po parze wszystkich zwierząt. Natomiast według Rdz 7, 2-3

Na przykład dwa pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju zawierają dwie Noe miał wziąć po siedem par zwierząt czystych i po jednej parze zwierząt całkowicie niezgodne i różne opowieści o stworzeniu świata. Według nieczystych. Sprzeczności uwypukla jeszcze bardziej stwierdzenie Rdz 7, 8,

opowieści zawartej w pierwszym rozdziale Biblii po stworzeniu ptaków że do arki weszło tylko po jednej parze zwierząt - tak czystych, jak i zwierząt mężczyzna i kobieta zostali stworzeni razem, stanowiąc niejako i nieczystych. Można jednak przypuszczać, że owe sprzeczności są

koronę stworzenia. W drugiej zaś opowieści Bóg najpierw stworzył
późniejsze i nie należały do wersji oryginalnej. Istnieje też niezgodność co
38 39

do okresu trwania potopu, który wedhzg Rdz 7, 12 trwał czterdzieści dni. Noe według Rdz 8, 6-12 po tym okresie poczekał siedem dni, aż wody się obniżyły. Natomiast według Rdz 7, 24 potop trwał sto pięćdziesiąt dni, a wody według Rdz 8, 3-5 obniżyły się po upływie stu pięćdziesięciu dni i potem jeszcze dalej opadały przez trzy miesiące i (według Rdz 7, 11 i 8, 14) ostatecznie opadły i wyschły dopiero po roku i dziesięciu dniach, które upłynęły od początku potopu.

W 27 rozdziale Księgi Rodzaju znajduje się opowieść o tym, jak to Izaak, czując zbliżającą się śmierć, wezwał Ezawa, aby go pobłogosławić. Jednak Jakub, który wcześniej kupił od brata prawo starszeństwa za miskę soczewicy, podstępnie ubiegł go i otrzymał od ojca należne bratu błogosławieństwo. Potem za radą matki, Rebeki, która poznała zamiary Ezawa, Jakub, obawiając się zemsty brata, udał się do Haranu w Paddan-Aram. Zgodnie z chronologią Księgi Rodzaju (25, 26; 26, 34; 35, 28) Izaak musiałby spędzić na śmiertelnym łożu osiemdziesiąt lat. Toteż niektórzy bibliści, zakładając, że Rebeka trzydzieści siedem lat po małżeństwie Ezawa zaczęła obawiać się, by Jakub nie poszedł w jego ślady i nie ożenił się z Hetytką, skracają chorobę Izaaka - który według Rdz 35, 28 przeżył sto osiemdziesiąt lat - do czterdziestu trzech lat i przyjmują, że Jakub miał wtedy około siedemdziesięciu siedmiu lat. Ta próba uzgodnienia sprzecznych danych świadczyjeszcze bardziej o niepokonalnym
charakterze tej trudności. Tym bardziej że fragment Rdz 27, 46 do 28, 5 podaje inne powody i okoliczności podróży Jakuba do Paddan-Aram.

W opowieści o Józetie i jego braciach Juda zaproponował (Rdz 37, 27), aby sprzedać Józefa Izmaelitom, co też według Rdz 37, 28 się stało. Księga
Rodzaju (39, 1) mówi, że od Izmaelitów, którzy uprowadzili Józefa do Egiptu, kupił go Egipcjanin imieniem Potifar. Tymczasem w rozdziale 37, 28a Księgi Rodzaju występują Midianici, którzy przechodząc zabrali Józefa z cysterny, i to bez udziahz braci (Rdz 37, 29-30), i sprzedali go później Potifarowi (Rdz 37, 36).

Jeden z fragmentów Księgi Wyjścia (rozdz. 25-31) zawiera opowieść o przekazaniu Mojżeszowi na świętej górze pouczeń i przepisów dotyczących
zbudowania przybytku i organizacji kultu. Inny zaś fragment (rozdz. 35--40) mówi o przekazaniu przez Mojżesza tych zarządzeń oraz

o zbudowaniu przybytku. Miał to być bardzo bogaty namiot z bogatym wyposażeniem, z kosztownymi sprzętami. Strzegło go ponad osiem tysięcy lewitów (Lb 1, 49-53). Podczas postoju plemion przybytek zawsze

znajdował sig w środku obozu. Także podczas wędrówki miał znajdować się w środku wędrujących plemion (Lb 2, I7). Pomiędzy tymi dwiema relacjami znajduje się wzmianka (Wj 33, 7-11) o innym przybytku. Był nim skromny namiot, który Mojżesz nazwał "namiotem spotkania" i rozbił poza obozem, a jego strażnikiem był tylko Jozue. Nie można twierdzić, że była to konstrukcja prowizoryczna, służąca do czasu zbudowania innego przybytku, gdyż mówi się o nim także później (Lb 11, 16; 12, 4-5). Świadczy to raczej o różnych poglądach na charakter namiotu i jego lokalizację.

W Księdze Liczb (13, 1-33) znajduje się opowieść o wysłaniu wywiadowców do "ziemi obiecanej". Czytamy tam, że wywiadowcy ci dotarli do Hebronu (Lb 13, 22) i przynieśli wiadomość o żyzności tego kraju (Lb 13, 27; 14, 24), lecz tylko Kalebowi obiecano, że wejdzie do niego. JednoczŠśnie dowiadujemy się z tej opowieści, że wywiadowcy przeszli cały kraj od Sin na południu "do Rechob, gdzie wchodzi się do Chamat", na północy (Lb 13, 21) i poinformowali swoich pobratymców, żejest to kraj, "który pożera swoich mieszkańców" (Lb 13, 32). Dalej zaś czytamy, że Jozue i Kaleb przedstawili współplemieńcom inne sprawozdanie
(Lb 14, 6-9), za co mieli uniknąć kary, jaka miała spaść na lud (Lb 14, 30). W tym fragmencie znajduje się więc także wiele rozbieżnych i sprzecznych szczegółów.

Rozważając problem autorstwa Pięcioksięgu, należy szczególnie zwrócić uwagę na różne przepisy i prawa w nim zawarte. Prawa te bowiem, choć rozproszone wśród innych wątków narracyjnych, stanowią istotną, acz ilościowo znacznie mniejszą część Pięcioksięgu. One też sprawiają, że nieraz nazywa się Pięcioksiąg Zakonem lub Prawem Mojżeszowym. Przypatrując się jednak bliżej zawartym w nim przepisom i ustaleniom prawnym, nietrudno stwierdzić istniejące między nimi liczne niekonsekwencje
i sprzeczności. Stanowią onejeszczejeden ważki dowód przeciw tradycyjnej
tezie o Mojżeszowym autorstwie Pięcioksięgu.

Księga Wyjścia (20, 24) każe budować ołtarz z ziemi i składać ofiary na każdym miejscu, które Bóg wyznaczy, natomiast Księga Powtórzonego Prawa (12, 14) nakazuje składać ofiary tylko w jednym prawowitym sanktuarium. Składanie ofar według Księgi Wyjścia (28, 1-4. 40-43; 29, 1-35) było przywilejem i obowiązkiem tylko potomków Aarona,

natomiast według Pp (18, 1-8) mogli je składać wszyscy członkowie plemienia Lewi., Zgodnie z zarządzeniem wedhzg Pp (16, 15) Święto Namiotów (lub Szałasów) winno trwać siedem dni, natomiast wedhzg

Księgi Kapłańskiej (23, 36) miano je święcić osiem dni. W sprawach kultowych istnieją więc dość zasadnicze różnice, które trudno byłoby wyjaśnić, gdyby cały Pięcioksiąg miał być dziełem jednego autora. Również prawa dotyczące przybytku, czyli świątyni, spotyka się w różnych
wersjach i sformułowaniach. Przy ołtarzu mógł znaleźć azyl i schronienie według Księgi Wyjścia (21, 12-14) każdy, kto nieumyślnie zabił innego człowieka. Tymczasem księgi: Liczb (35, 6-24) i Powtórzonego Prawa (19, 1-13) nic nie wspominają o ołtarzu jako miejscu azylu, lecz wymieniają miasta, w których mógł się schronić i szukać ocalenia nieumyślny zabójca. Księga Powtórzonego Prawa, choć późniejsza, mówi tylko o trzech miastach schronienia i ustala, że następne trzy miasta wyznaczy się wówczas, gdy rozszerzone zostaną granice obszarów zajętych
przez plemiona izraelskie. Tymczasem wspomniany tutaj fragment Księgi Liczb, który powszechnie uważa się za wcześniejszy, ustala, że miast tych miało być sześć.

Księga Wyjścia (21, 2) stwierdza, że hebrajski niewolnik winien być uwolniony przez nabywcę po sześciu latach niewoli bez wykupu. Przywilej ten nie dotyczył jednak niewolnic hebrajskich, gdyż księga ta ustala (Wj 21, 7), że niewolnica "nie odejdzie, tak jak odchodzą niewolnicy". W przeciwieństwie do tego Księga Powtórzonego Prawa (15,12) przyznaje
to samo prawo niewolnikom i niewolnicom hebrajskim. Różnice te stają się zrozumiałe, jeśli przyjmie się, zgodnie z ustaleniami krytyki biblijnej, że
prawodawstwo Księgi Powtórzonego Prawa jest znacznie późniejsze niż prawo zawarte w Księdze Wyjścia. Byłyby zaś niezrozumiałe, gdyby przyjąć, że obie te księgi napisał jeden autor w jednym czasie.

W Pięcioksięgu spotyka się także znaczne rozbieżności w stosowaniu imienia Boga. Uważano czasem, że różnice dotyczące stosowania w tekstach
różnych imion Boga są główną, a nawet jedyną podstawą krytyki Pięcioksięgu.

W Pięcioksięgu bowiem Bóg występuje pod dwoma nazwami. Niektóre teksty nadają mu imię Jahwe, inne zaś Elohim, są też fragmenty, w których te dwa imiona połączono i wówczas Bóg ma na imię Jahwe-Elohim. Podejmowano różne, nieraz nader wyszukane próby

wyjaśnienia, dlaczego autor znający obydwa imiona posługiwał się raz jednym, raz drugim; czyniono to, aby dowieść, że w tekstach nie ma żadnych sprzeczności. Tymczasem próby te nie doprowadziły do wyjaśnienia,
z jakiego powodu autor stosował różne imiona Boga. Teksty bowiem zawierają także w tym względzie liczne sprzeczności. W Księdze Wyjścia

(6, 2-3) spotykamy twierdzenie: "Ja jestem Jahwe. Ja ukazałem się Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi jako wszechmocny Bóg, ale mojego imienia - Jahwe - nie oznajmiłem im". Tymczasem w Księdze Rodzaju spotyka się liczne fragmenty stwierdzające, że patriarchowie znali Boga pod imieniem Jahwe. Imię to znali Abraham (Rdz 15, 2, 8), Sara (Rdz 16, 2) oraz Laban (Rdz 24, 31). Imieniem tym posługiwał się boski wysłannik w rozmowie z Abrahamem (Rdz 18, 14) i Lotem (Rdz 19, 13). Jeden z fragmentów tej księgi opisuje objawienie się Jahwe Abrahamowi. Podczas tego objawienia Bóg mówi do Abrahama: "Ja jestem Jahwe, który cię wyprowadził z Ur chaldejskiego" (Rdz 15, 7). Także do Jakuba w objawieniu Bóg powiedział: "Ja jestem Jahwe, Bóg Abrahama i Bóg Izaaka" (Rdz 28,13). W Księdze Rodzaju są także fragmenty wskazujące, że boskie imię Jahwe znano już w czasach bardzo odległych, na długo przed wystąpieniem patriarchów, imię to znała już Ewa, która posłużyła się nim, gdy została matką swego pierworodnego syna Kaina (Rdz 4,1). Inny tekst (Rdz 4, 26) wspomina, że imienia Jahwe zaczęto wzywać za dni Seta, syna Adama. Takich błędów nie popełniłby zapewne autor, gdyby sam pisał całe dzieło.

Trzeba tutaj zwrócić uwagę, że spotyka się także znaczne różnice w różnych częściach Pięcioksięgu. Spośród wszystkich jego ksiąg Księga Powtórzonego Prawa wyróżnia się stylem oratorskim, napominającym, pełnym zwrotów retorycznych i często powtarzanych fraz. W pierwszych czterech księgach Pięcioksięgu rozproszone są również liczne teksty prawne, charakteryzujące się suchym, zwięzłym i formalistycznym stylem. Obok nich spotyka się liczne fragmenty, których naturalność i prostota stylu świadczą, że były dziełem pisarza obdarzonego darem opowiadania, umiejącego nadać opowieściom niezrównane piętno artystyczne.

Nieraz uważa się, że różnice te wynikają po prostu z różnej treści różnych części Pięcioksięgu. Również dzisiaj prawnik czy urzędnik posługujący się terminologią prawniczą w dokumentach urzędowych nie stosuje tego samego stylu w swej prywatnej korespondencji czy w pisanej przez siebie powieści lub innym dziele literackim. Podobnie też, spotykając
inny styl w opowieściach, inny w mowach, a jeszcze inny w zaleceniach kultowych czy tekstach prawnych, nie musimy zaraz przyjmować, że są one dziełem wielu różnych autorów. W rzeczywistości jednak, jeśli chodzi

o Pięcioksiąg, nie jest to takie proste. Różnice stylu spotyka się bowiem tutaj we fragmentach dotyczących tej samej treści. Wprawdzie jeden

pisarz może w różny sposób wyrażać tę samą myśl, i sam fakt, że raz spotykamy określenia: "mężczyzna i kobieta", a innym razem "mąż i niewiasta", nie miałby sam przez się większego znaczenia, w Pięcioksięgu jednak znajdujemy całe serie alternatywnych, wymiennych określeń dla tych samych wspólnych pojęć i każdy ich zestaw ściśle się łączy. Różnice te świadczą także o tym, że różne te fragmenty powstały w różnych czasach i były dziełem różnych autorów czy redaktorów, którzy wprowadzali zmiany do wcześniej istniejących tekstów. Wszystko to zaś wskazuje, że Pięcioksiąg w jego obecnej postaci nie był dziełem jednego tylko pisarza.

Kompilacja i źródła Pięcioksięgu

Dotychczasowe rozważania nad Pięcioksięgiem prowadzą nas do pewnych zbieżnych wniosków. Stwierdziliśmy dotychczas, że w tej części Biblii wzniosła idea bóstwa łączy się z suchym stylem. Imię Boga, czyli nazwa Jahwe, pojawia się dopiero w objawieniu Mojżesza. W opisie zaś tego objawienia występuje właśnie ów charakterystyczny styl. Z drugiej strony proste i niewyszukane opowieści, pełne naiwnego antropomorfzmu zawierają nazwę Jahwe, występującą od samego początku narracji. W ten sposób niejako rozwiązuje się sprawa licznych niekonsekwencji i rozbieżności, gdyż właśnie dzięki nim można wyróżnić dwie grupy opowieści, w których panuje pewna ogólna, wewnętrzna konsekwencja. Wyjaśnia to także pewne powtórzenia i dublety, które - jak się okazuje - należą do jednej lub drugiej grupy opowieści. Nie rozwiązuje to jednak wszystkich powikłań i trudności. Posługując siejako kluczem różnicami stylu, można z łatwością zauważyć, że w grupie prostych opowieści w Księdze Rodzaju spotyka się powtórzenia i podwójne opisy, w których nazwa Boga pojawia się raz w formie imienia własnego Jahwe, a innym razem w formie bardziej ogólnego terminu Elohim, tzn. "Bóg". Biorąc natomiast za punkt wyjściowy stosowanie różnych nazw Boga, zauważamy, że te dwa różne style przeplatają się, i to prawie zawsze, w występujących obok siebie fragmentach opisujących sny lub pojawienie się aniołów i fragmentach zawierających transcendentną koncepcję Boga.

Wszystko to prowadzi do wniosku, że poza ogromną większością Księgi Powtórzonego Prawa Pięcioksiąg jest połączeniem, kompilacją

trzech różnych zbiorów, różnych materiałów. Księga Powtórzonego Prawa, zwana też Deuteronomium, stanowi odrębny blok, a charakterystyczny dla tej księgi styl prawie nie występuje w reszcie Pięcioksięgu. Trzeci ze zbiorów składających się na Pięcioksiąg łączy z jednym z pozostałych, charakteryzującym się uroczystym i podniosłym tonem oraz licznymi powtórzeniami, wspólna cecha, świadcząca, że Izrael znał nazwę Boga, czyli imię Jahwe, przed czasami Mojżesza. Z drugą zaś z pozostałych kolekcji łączy go prosty i niewyszukany, czasem nawet niezgrabny styl. Dokładniejsze badanie wskazuje na istnienie pewnych charakterystycznych cech danego stylu. Samo jednak kryterium stylu trudno zastosować do dwóch grup prostych opowieści. Niemniej jednak pomaga ono w uporządkowaniu większości powtórzeń i podwójnych opisów. Także trzeci zbiór wykazuje pewne interesujące cechy charakterystyczne, gdyż praktycznie obejmuje wszystkie opisy snów, zjaw i pojawień się aniołów.

Stwierdzenie tych faktów stanowi niejako klucz do rozwiązania problemu, jednak nie można go zastosować do całego Pięcioksięgu. Chociaż wiadomo powszechnie, że każdego pisarza cechuje odrębny styl, gdyż każda wypowiedź jest aktem świadomego czy nieświadomego wyboru spośród istniejących w języku możliwości, to jednak nie w każdym zdaniu napisanym przez danego pisarza można wyodrębnić charakterystyczny dla niego styl. Nietrudno odróżnić styl Sienkiewicza od stylu Prusa, lecz z łatwością też znaleźć można pojedyncze zdania, które trudno byłoby określić jako charakterystyczne dla stylu tylko jednego z nich. Podobnie i w Pięcioksięgu łatwiej ustalić na podstawie kryterium stylu przynależność jakiegoś dłuższego, ciągłego fragmentu do któregoś ze zbiorów. Jeśli jednak dwa z tych zbiorów dotyczą tego samego tematu i w danej opowieści przeplatają się, trudno je wyodrębnić i określić granice połączenia ich materiału. Natomiast jeśli kryteria się pokrywają, to wzajemnie się wzmacniają i potwierdzają.

Przykładem może być biblijna opowieść o stworzeniu świata. W Księdze Rodzaju są dwa opisy stworzenia, a między nimi niezgodność co do kolejności aktów twórczych Boga. Występują też w nich różnice w użyciu

imion Boga i różnice stylu. Różnią się także samą koncepcją bóstwa. Można więc do tych opisów zastosować więcej niż jedno z owych kryteriów, które tutaj wzajemnie się wzmacniają. Można też im zaufać nawet jeśli tylko jedno z nich da się zastosować w danej szczegółowej części opowieści czy nawet wersetu. Wielu biblistów stara się ustalić

dokładne granice poszczególnych zbiorów w całym Pięcioksięgu i włączyć nie tylko większe fragmenty, ale i poszczególne wersety do właściwego źródła. Nie należy więc się dziwić, że nie zgadzają się oni ze sobą w ustaleniu dokładnych podziałów. Nie na tym jednak polega właściwe zadanie i znaczenie krytyki biblijnej w odniesieniu do Pięcioksięgu. Jej zadaniem jest wykazanie, że Pięcioksiąg zawiera materiał zaczerpnięty z różnych zbiorów, a także badanie rodzaju, charakteru i daty owych zbiorów, z których powstała wielka kompilacja Pięcioksięgu.

Nam może dziś wydawać się dziwne, że jeden autor dwie różne relacje o tym samym wydarzeniu przeplatał i łączył w jedno opowiadanie. Mamy wyraźne przykłady stosowania tych metod przez starożytnych pisarzy. Najlepiej obrazuje to działalność Tacjana Syryjczyka, pisarza wczesnochrześcijańskiego, który około 160 r. przyjął chrześcijaństwo. Otóż Tacjan z czterech ewangelii kanonicznych stworzył jedno ciągłe dzieło tzw. Ewangelię z czterech (po grecku: To diatessaron euangelion), zwaną Diatessaron. Posługując się słowami poszczególnych ewangelii, połączył dowolnie zawarte w nich opowieści w jedną całość. Krytycy Nowego Testamentu wykazali również, że Mateusz, autor pierwszej, i Łukasz, autor trzeciej ewangelii, wyzyskali Ewangelię Marka oraz zaginiony dokument zwany Logia, określany często symbolem Q. Zarówno Mateusz, jak i Łukasz czerpali z tych źródeł materiał, który im wydał się odpowiedni, i włączali do swego tekstu.

Bardzo pouczającym przykładem stosowania dawnych metod literackich jest badanie Ksiąg Królów i Ksiąg Kronik w Starym Testamencie. Rychło okazuje się, że Księgi Królów stanowiły jedno ze źródeł dla autora Kronik, choć nie jedyne. Autor Kronik czasem dosłownie przepisywał fragmenty ze swego źródła, zmieniając może przy tym okazyjnie pewne wyrazy, czasem dokonywał skrótów i streszczeń, czasem zaś wprowadzał ważne zmiany, wynikłe z jego wiedzy i założeń i podyktowane własnym osądem tego, co słuszne i właściwe. Toteż można przyjąć, że i tam, gdzie korzystał z innych źródeł, stosował tę samą metodę. Nie trzeba więc się dziwić, że kompilatorzy Pięcioksięgu, którzy nadali mu obecną formę, również czerpali z wcześniejszych źródeł. Oni także przerabiali materiał z nich zaczerpnięty i łączyli w jedno ciągłe opowiadanie. Czuli się przy tym
zapewne upoważnieni do dokonywania drobnych przeróbek w tym, co przejmowali i włączali do swoich opowieści. Takie zmiany i łączenie

mniejszych fragmentów w większą całość przypisuje się zwykle redaktorom.

Toteż nic dziwnego, że również redaktor czy kompilator pozostawiali w opracowywanym dziele ślady swojej własnej pracy. Pięcioksiąg stanowi więc obszerną kompilację innych, nieraz wcześniejszych źródeł. Główne zaś z tych źródeł określa się, jak to już uprzednio zaznaczyliśmy, literami J, E, D i P. Uważa się bowiem dziś, że z tych czterech głównych źródeł powstała owa wielka kompilacja zwana Pięcioksięgiem.

Zanim zajmiemy się czasem powstania oraz zagadnieniem porządku i kolejności wyróżnianych w Pięcioksięgu źródeł, wypada przedstawić krótko ich treść.

Litera J oznacza źródło zwane jahwistycznym. Symbol ten wprowadzono, ponieważ w źródle tym Boga nazywa się imieniem Jahwe. Narrację tego źródła rozpoczyna drugi opis stworzenia świata. Cechą charakterystyczną źródła jahwistycznego jest naiwny antropomorfizm. Cechuje je też styl prosty, ale zarazem znakomity, i w tej prostocie nieraz bardzo efektowny, świadczący o zdolnościach, a nawet geniuszu literackim autora, gdyż stworzył on dzieło, które będzie żywotne, póki ludzie czytać będą literaturę. Przedmiotem jego szczególnego zainteresowania jest południowa część Palestyny, czyli Judea. Według tego źródła siedziba Abrahama znajdowała się w Hebronie i do tej miejscowości doszli też później wywiadowcy wysłani przez Mojżesza. W historii zaś Józefa czołową rolę odgrywa Juda. Dlatego też symbol J oznacza także dokument czy zbiór judzki lub judejski. Źródło to mówi też o aniołach, choć ich opisy nie są jego cechą charakterystyczną.

Umownym symbolem E oznacza się źródło elohistyczne, chcąc zaznaczyć,
że posługuje się ono terminem Elohim, co znaczy dosłownie bogowie, lecz przyjęło się tłumaczenie w liczbie pojedynczej - Bóg. Terminem tym oznaczano bóstwo, które miano czcić przed objawieniem, jakie miał Mojżesz. Chociaż trzeba przyznać, że podobna cecha charakteryzuje także źródło P. Fragmenty należące do tego źródła rozpoczynają się nie od opisu stworzenia, ale od dziejów patriarchy Abrahama. W źródle tym też występuje antropomorfizm, lecz nie jest on tak naiwny jak w źródle J. Autor tego źródła lubił opisy błogosławieństw i pożegnań. Interesowały go też szczególnie opisy snów i pojawienia się aniołów. Źródło to cechuje specjalne zainteresowanie losami plemion hebrajskich, które osiedliły się na północnych terenach Palestyny. Wśród tych plemion najważniejszą rolę odgrywało plemię Efraima, dlatego znak E oznacza zarazem źródło

efraimskie. W historii Józefa w tym źródle czołowe miejsce zajmuje Ruben
47

(Reuwen), a później w opisie Księgi Wyjścia na czoło wysuwa się Jozue, pochodzący z plemienia Efraima. W opowieści o Jakubie głównymi miejscowościami są Betel i Szechem, znajdujące się bardziej na północy kraju. Dzieje Abrahama natomiast rozgrywają się w okolicach Beerszewy i choć leży ona daleko na południu, to nie ma w tym sprzeczności z zainteresowaniem dla plemion północnych. Jeszcze bowiem w czasach proroka Amosa, działającego w VIII w. p.n.e., ludzie z plemion zajmujących
północne obszary Palestyny odbywali pielgrzymki do Beerszewy (Am 5, 5; 8,14).

Obydwa źródła: J i E, ukazują patriarchów sprawujących kult i ofiary przy świętych kamieniach, źródłach i drzewach. Żadne też z tych źródeł nie wspomina o tym, że kapłani byli potrzebni czy niezbędni przy składaniu ofiar. Styl obu tych źródeł wykazuje sporo podobieństw i nieraz trudno je rozgraniczyć, zwłaszcza tam, gdzie brak jakichś cech szczególnych. Dlatego w opracowaniach zwykło się używać symboli JE dla zaznaczenia fragmentów, które trudno zaliczyć do jednego z tych źródeł. Przykładem może być obszerny fragment Księgi Wyjścia, zawierający zbiór praw zwany Księgą Przymierza (Wj 20, 22 do 23, 33). Na ogół przyjmuje się, że w przeważającej części został on zaczerpnięty ze źródła E, lecz zwykle się go oznacza symbolem JE. Nie można też wykluczyć, że pochodzi on z jakiegoś niezależnego źródła. Fragment ten rozpoczyna Dekalog, który początkowo cały składał się z krótkich zdań obecnie cechujących tylko jego drugą część. Potem jednak rozwinięto pierwsze przykazania. Uważa się, że pod wpływem źródła P rozszerzono dwudziesty rozdział Księgi Wyjścia. W swej oryginalnej, krótkiej formie Dekalog jest bardzo dawny i nie ma podstaw, by wątpić, że to Mojżesz dał go plemionom izraelskim. Księga Przymierza stanowi niejako komentarz do Dekalogu i podaje przykłady zastosowania jego zasad. Zawarte w niej dane są bardzo dawne i zapewne wcześniejsze od źródeł J oraz E, chociaż później, przy łączeniu całości, poddano je pewnym dostosowującym zmianom redakcyjnym.

Litera D oznacza Deuteronomium, czyli Księgę Powtórzonego Prawa, i wskazuje zarazem, że źródło to ogranicza się prawie wyłącznie do tej księgi. Obejmuje ono niemal całą księgę. Jej część początkowa zawiera omówienie przeszłych wydarzeń, przeplatanych licznymi napomnieniami. Natomiast wraz z rozdziałem dwunastym zaczyna się część zawierająca zbiór praw, czyli deuteronomiczny kodeks prawny. Głównym jego

zainteresowaniem była troska o czystość religii izraelskiej. Dotychczasową

praktykę swobodnego składania ofiar przez wszystkich w każdym miejscu ogranicza on do jednego prawowitego sanktuarium, a pieczę nad rytuałem powierza się członkom plemienia Lewi. W obrębie tego plemienia nie wprowadza żadnych rozróżnień i wszystkich jego członków dopuszcza do służby przy ołtarzu. Księga ta stanowczo przeciwstawia się wszystkim kananejskim obrzędom i symbolom. Prawa jej cechuje humanitaryzm, troska o człowieka. Często też znajdujące się w niedostatku i biedzie warstwy społeczne poleca opiece innych ludzi. Wśród tych warstw potrzebujących opieki wymienia wyraźnie lewitów. Całą tę księgę charakteryzuje także widoczny pragmatyzm. Stara się ona wykazać, że losy Izraela są zależne od jego religijnej lojalności wobec Boga. Jeśli Izrael będzie mu wierny i jeśli zachowa czystość kultu i życia, to drogi jego będzie znaczyć pomyślność i dobrobyt. Natomiast odstępstwo religijne ściągnie na niego nieszczęście i przekleństwo.

Symbol P, oznaczający Kodeks Kapłański, wprowadzono od pierwszej litery niemieckiej nazwy Priestercoder. Oznacza on zarazem, że dokument ten zawiera zbiór przepisów dotyczących kapłaństwa oraz kultu ofiarnego. Źródło to rozpoczyna się pierwszym opisem stworzenia świata. Cechuje je wielkie zamiłowanie do genealogii oraz najwznioślejszy w całym Pięcioksięgu pogląd na bóstwo i Boga. Charakteryzuje je też styl bardzo formalny i pełen powtórzeń. Wiąże ono pierwsze objawienie imienia Jahwe Izraelowi z objawieniem, które miał Mojżesz. Źródło to nie zna żadnych innych objawień Boga (teofanii) poza tym oraz poza objawieniem danym Jakubowi w Betel (Rdz 35, 9-15). P nie mówi też o żadnych ofiarach przed czasami Mojżesza i Aarona

onieważ prawdopodobnie nie uznawało legalności ofiar przed ich oficjalnym, boskim ustanowieniem. Uznawało tylko ofiary składane przez legalnie wyznaczonych kapłanów. Także wprowadza podział wśród plemienia Lewi. Tylko bowiem potomkom Aarona pozwala składać ofary. Reszcie zaś plemienia Lewi wyznacza inne obowiązki związane z kultem i służbą świątyni. Omawia też dokładnie środki zaopatrzenia kapłanów i lewitów, dlatego tych ostatnich nie powierza opiece i jałmużnie ludu. Nigdzie też nie uzasadnia konieczności sprawowania kultu w jednym prawowitym sanktuarium, gdyż zasadę tę uważa za przesądzoną i od dawna obowiązującą.

Do źródła tego włączono fragment wykazujący odrębne cechy charakterystyczne, uważany za niezależną całość. Fragment ten, zwany Kodeksem Świętości, oznacza się symbolem H od niemieckiej nazwy

Heiligkeitsgesetz. Obejmuje on obecnie rozdziały od 17 do 26 Księgi Kapłańskiej i prawdopodobnie stanowił odrębną całość. Język tego fragmentu wykazuje pewne cechy charakterystyczne. Ostatni zaś werset wskazuje, że było to zamknięcie pewnej całości: "To są prawa, ustawy i przepisy, które Jahwe ustanowił między sobą i Izraelitami na górze Synaj za pośrednictwem Mojżesza" (Kpł 26, 46). Często też w nim powtarza się wezwanie ludzi do świętości: "Bądźcie święci, bo Ja, Jahwe, wasz Bóg, jestem święty" (Kpł 19, 2). Nakazy zaś w nim zawarte wzmacniać ma zdanie: "Ja jestem Jahwe" (np. Kpł 18, 2).

Charakterystykę tych źródeł wypracowało w toku długoletnich badań wielu uczonych zajmujących się krytyką biblijną. Często wiąże się ją jednak z protagonistami całej tej teorii, zwanej teorią Grafa-Wellhausena, oni bowiem wykazali, że P jest wśród źródeł, które już wcześniej przyjmowano, najpóźniejszym. Oni też ustalili kolejność źródeł J, E, D, P, a podane przez nich uzasadnienie tego porządku przyjmuje się do dziś.

Powstanie Deuteronomium

Poprzednio ustaliliśmy, że Pięcioksiąg jest kompilacją, w której wyróżnia się cztery główne źródła, określane symbolami: J, E, D i P. Wypada więc zastanowić się nad czasem ich powstania. Szczególną rolę w ustaleniu
daty poszczególnych źródeł odgrywa Księga Powtórzonego Prawa, czyli Deuteronomium. Przez porównanie bowiem innych źródeł z Księgą Powtórzonego Prawa, czyli Kodeksem Deuteronomicznym, można bliżej określić czas ich powstania. Kodeks Deuteronomiczny zawiera bowiem dane pozwalające na dokładniejsze ustalenie jego daty. Uważa się też za bardzo prawdopodobne, że Księgą Prawa, na której król Judy Jozjasz oparł swoją reformę religijną, było właśnie Deuteronomium. W czasach tej reformy księga ta po raz pierwszy stała się publicznie znana. ,

W opowieści o reformie Jozjasza (2 Krl 22, 1 do 23, 25) czytamy, że w osiemnastym roku panowania tego króla (622-621 p.n.e.) podczas prac naprawczych w świątyni jerozolimskiej arcykapłan Chilkiasz znalazł "Księgę Prawa w świątyni Jahwe" (2 Krl 22, 8). Na podstawie tej księgi zaczęto wprowadzać w życie reformę religijną. Główną jej cechą była centralizacja kultu i ofiar oraz zniesienie wszystkich lokalnych świątyń poza Jerozolimą. Wszelkie posągi i przedmioty kultowe oraz święte słupy

i kamienie (aszerot i macewot), związane z dawnymi sanktuariami kananejskimi zostały zniszczone. Usunięto także wszelkie ślady uprawianej dotychczas prostytucji sakralnej. Od następnego roku po tych wydarzeniach Święto Paschy zaczęto obchodzić tylko w sposób scentralizowany, w Jerozolimie. Źródłem tych wszystkich posunięć była Księga Powtórzonego Prawa, i nie ma żadnych podstaw, by ich inspiracji doszukiwać się poza nią. W tej samej opowieści znajdujemy informację, że Księgę Prawa znalezioną w świątyni odczytano królowi. Jej lektura przeraziła króla. Rozdarł swoje szaty" (2 Krl 22,11) i przeraził się przekleństw grożących tym, którzy nie wypełniają zawartych w niej nakazów. Powodem lęku królewskiego mógł być tylko fragment Księgi Powtórzonego Prawa (Pp 28,15-68), zawierający właśnie takie groźby i przekleństwa.

Pod jednym tylko względem reforma Jozjasza nie wprowadziła w życie postanowień Deuteronomium. Zwracając na to szczególną uwagę, opowieść Drugiej Księgi Królewskiej wskazuje zarazem, że oczekiwano realizacji tych postanowień. Podkreśla się w niej, że kapłani kultowych ośrodków prowincjonalnych nie mogą sprawować obrzędów i wykonywać kultu w Jerozolimie, choć będą mieli tam utrzymanie (2 Krl 23, 9). Stanowi to bezpośrednie nawiązanie do Pp 18, 16. Ponieważ jest bardzo mało prawdopodobne, że Jozjaszową Księgą Prawa był cały Pięcioksiąg, i ponieważ nie ma potrzeby, by źródeł przeprowadzonej przez tego króla reformy religijnej szukać poza Księgą Powtórzonego Prawa, uważa się od dawna, że odnaleziona przez Chilkiasza księga była właśnie Deuteronomium choć zapewne nie w obecnie znanej nam formie. Przypuszcza się, że księga ta obejmowała przemowy stanowiące właściwe wprowadzenie do zbioru praw (rozdziały 5-11) oraz sam Kodeks Deuteronomiczny (rozdziały I2-26 i 28). Rozdziały 1-4 stanowią drugi, niezależny wstęp, choć prawdopodobnie napisany przez pisarza należącego do tej samej szkoły co pisarz głównej części dzieła. Rozdziały końcowe (26 i 29-34) mają bardziej złożony charakter i są bardziej różnorodne.

Wielu autorów uważa, że Kodeks Deuteronomiczny został napisany bezpośrednio przed reformą Jozjasza i że jego znalezienie przez Chilkiasza było tylko pozorne. Chilkiasz, aby nadać mu większy rozgłos i autorytet, ogłosił, że kodeks ten znaleziono w świątyni. Jest to jednak mało

prawdopodobne, gdyż gdyby to kapłani Jerozolimy w owych czasach przygotowali ten kodeks specjalnie dla celów reformy, to zapewne nie znalazłyby się w nim postanowienia o zaopatrywaniu w żywność kapłanów
sanktuariów prowincjonalnych, albowiem kapłani jerozolimscy długo

i skutecznie się temu sprzeciwiali. Nie ma więc powodu, by wątpić, że kodeks dłuższy czas przechowywano w świątyni i że go naprawdę znaleziono podczas remontu. Już E. Sellin, działający w początkach XX wieku, twierdził najpierw, że księga ta została napisana przed reformą Ezechiasza (722--l93 p.n.e.) i stanowiła podstawę jego reformy. Później zaś uznał, że napisano ją bezpośrednio przed reformą Jozjasza (639--609 p.n.e.). Obydwie opinie są jednak niesłuszne. Czytamy bowiem w Drugiej Księdze Królewskiej, że reforma Ezechiasza polegała także na centralizacji kultu (18, 1 do 20, 21). Niektórzy uczeni mieli jednak wątpliwości, czy była ona antycypacją reformy Jozjasza. Tymczasem nie było podstaw, by kwestionować zarówno samą reformę Ezechiasza, jak i podjętą przezeń próbę centralizacji. Ponieważ jednak nie wiąże się z nią żadnego kodeksu praw, nie ma powodu, by sądzić, że opierała się na jakiejś księdze.

Wydaje się więc prawdopodobne, że Księgę Deuteronomium napisano pomiędzy tymi dwoma reformami i uwzględniając doświadczenia wyniesione z niepowodzeń pierwszej reformy przygotowano program, którego urzeczywistnienie miało zapewnić powodzenie drugiej reformy. Panowanie Manassesa (693-639) było okresem reakcji kół konserwatywnych na próbę reformy, toteż koła reformatorskie mogły uznać, że plany reform należy odłożyć na później, kiedy nowa próba ich realizacji będzie możliwa. Zapewne doświadczenia z czasów Ezechiasza uświadomiły im problemy i trudności, które należy pokonać. Dotychczas np. każdy ubój zwierzęcia był ofiarą. Ofiary można było składać wszędzie, ograniczenie zaś ich do jednej świątyni wymagałoby sprowadzania tam zwierząt ze wszystkich stron kraju. Dlatego Deuteronomium postanawia, że zabijanie zwierząt na pokarm może mieć miejsce wszędzie i nie wiąże się z ofiarą (Pp 12, 20-25). Zamknięcie różnych lokalnych świątyń oznaczało utratę źródła utrzymania dla ich kapłanów. Dlatego Deuteronomium poleca ich hojności ludu, któremu dotychczas służyli, i postanawia, że będą oni upoważniani do występowania w jego imieniu, jeśli przy różnych okazjach przybędą do świątyni w Jerozolimie (Pp 18, 6-8). Trzeba jednak pamiętać, że planowanie takiej reformy za panowania Manassesa było połączone ze znacznym niebezpieczeństwem (2 Krl 21, 16) i każdy, kto by ją przygotowywał za jego rządów, musiał to utrzymywać w tajemnicy. Panowanie Manassesa było bardzo długie, gdyż trwało ponad pół wieku, i można było zapomnieć o tych planach, zanim wprowadzono je

w życie. Stało się tak i dlatego, że ludzie, którzy je przygotowywali, umarli zapewne przed osiemnastym rokiem rządów Jozjasza, kiedy to Księgę Prawa znaleziono w świątyni. Dlatego gdy ją znaleziono, nikt już nie wiedział, skąd pochodzi oraz kiedy ją napisano, gdyż jej autorzy lub ci, którzy ją przygotowali, już dawno wymarli. Można więc przyjąć, że Księga Powtórzonego Prawa została napisana pomiędzy 690 a 680 r. p.n.e., lecz ogłoszenie jej nastąpiło w czasach reformy Jozjasza, a więc w 622-621 r. p.n.e.

Porównanie źródeł JE z Deuteronomium wskazuje, że są one starsze, czyli wcześniejsze od niego. Natomiast źródło P jest odeń późniejsze. D bowiem dowodzi znajomości materiału historycznego JE, nie zna jednak materiału charakterystycznego dla P, tam gdzie różni się ono od pozostałych. Na przykład w opowieści o wysłaniu szpiegów do ziemi Kanaan (Lb 13,1 do 14, 44) według źródeł JE wysłannicy doszli tylko do doliny Eszkol w pobliżu Hebronu i jedynie Kaleba nie spotkała kara zakazu wstępu do "ziemi obiecanej". Natomiast według źródła P wywiadowcy dotarli aż do Rechow, daleko na północy kraju, a od kary zostali uwolnieni Jozue i Kaleb. Tymczasem Księga Powtórzonego Prawa wymienia tylko Kaleba (Pp 1, 22-26. 35-36). Podobnie też Księga Liczb w obecnej formie, mówiąc o dwóch odrębnych sprawach, łączy związane z nimi wydarzenia i ukazuje je jako jedną całość. Jest to opis buntu Datana i Abirama oraz Koracha i jego towarzyszy przeciw Mojżeszowi. Opowieść o losach Datana i Abirama pochodzi z JE, natomiast opowieści o Korachu pochodzą z P. Deuteronomium zaś zna tylko pierwszą z tych dwóch opowieści (Pp 11, 6).

Prawa zawarte w Księdze Powtórzonego Prawa wskazują, że jego autorzy znali tylko Księgę Przymierza, należącą do źródeł JE, nie znali zaś źródła P. Deuteronomium czasem trawestuje, a czasem cytuje prawa z Księgi Przymierza, nigdy jednak nie nawiązuje do przepisów zawartych w źródle kapłańskim. Zasada centralizacji kultu wymagała czasem zmiany wcześniejszych praw, zwłaszcza dotyczących kapłanów lokalnych ośrodków kultowych, i tym właśnie zajęła się Księga Powtórzonego Prawa. Źródła JE nie zajmują się zupełnie sprawami kapłanów, reguluje je dopiero Deuteronomium, choć nie tak szczegółowo jak P. Zmiany wprowadzone do Księgi Przymierza były też nieraz wyrazem zmian wprowadzonych

później, lecz przed deuteronomiczną kodyfikacją całości. Niektóre jednak z tych zmian wprowadzono pod wpływem coraz większej troski o czystość religii izraelskiej oraz troski o humanizację życia Izraelitów.
53

Opis wydarzeń zawarty w zachowanych księgach historycznych wskazuje, że do czasów Ezechiasza (Chizkijasza, 722-693 p.n.e.) istniało wiele ołtarzy i sanktuariów. Pozwalała na to Księga Przymierza, a wielości ołtarzy i miejsc kultu nie uważano za wykroczenie. Eliasz narzekał, że zniszczono ołtarz Jahwe (I Krl 19, 10), i sam zbudował nowy ołtarz na górze Karmel (1 Krl 18, 3 I). Także w początkach panowania Salomona (970-929 p.n.e.) kult w świątyni sprawowano zgodnie z przepisami Księgi Przymierza, a nie według postanowień D lub P. Nie ma żadnych śladów znajomości przepisów P w czasach przed niewolą. Wprawdzie Księgi Królewskie zostały skompilowane i zredagowane w VI wieku p.n.e., lecz ich redaktorzy i kompilatorzy nie znali przepisów należących do źródła P. Natomiast autorzy Księgi Kronik znali źródła P, gdyż opisując pewne fragmenty historii, starali się swe opisy do niego dostosować. Zamieniali mianowicie najemników karyjskich (2 Krl II, 4) na lewitów (2 Krn 23, 2-8), ponieważ według praw źródła P najemników cudzoziemskich nie można było dopuścić do świętych pomieszczeń. W Pierwszej Księdze Kronik wyjaśnia się, że Uzza (13, 7-IO) poniósł śmierć za to, że dotknął arki, gdyż nie był lewitą (I 5, 13-I 5), chociaż Pierwsza Księga Samuela, znacznie wcześniejsza i nie znająca przepisów P, nie podaje takiego wyjaśnienia (6, 3-7).

Ustalenie czasu powstania źródeł, czyli dokumentów J oraz E, jest zagadnieniem znacznie trudniejszym. Każdy z tych dokumentów stanowi zbiór tradycji wszystkich plemion izraelskich, a nie tylko południowych czy północnych. Prawdopodobnie żaden z nich nie powstał przed powołaniem władzy królewskiej wśród plemion izraelskich. Wtedy to bowiem plemię Judy włączyło się po raz pierwszy do nurtu wspólnego życia z plemionami północnymi. Wtedy też zaistniały warunki sprzyjające połączeniu różnych tradycji i nadaniu im pewnej jednolitości, będącej odbiciem istniejącego związku, łączącego wszystkie plemiona. Tego zaś nietrudno się dopatrzyć w obu tych dokumentach. Toteż jest bardziej prawdopodobne, że dokumenty J oraz E w ich obecnej postaci powstały już po podziale plemion, a więc po śmierci Salomona (około 930 p.n.e.) i rozpadzie jego monarchii. Po tym wydarzeniu bowiem zarówno na północy, jak i na południu pielęgnowano nadal ideały jedności, choć w dokumentach J oraz E znalazły wyraz różne punkty widzenia w sposobie przedstawiania połączonych tradycji poszczególnych plemion. Pochodzą one jednak z czasów, gdy obie części kraju rywalizowały już ze sobą,

a każda była przekonana, że jest rzeczywistą i jedynie autentyczną skarbnicą tych tradycji.

Uważa się na ogół, że dokument J został opracowany przez kompilatora czy redaktora Księgi Jozuego, w której znajduje się poetycki cytat z Księgi Sprawiedliwego (Joz 10,13). Ponieważ Księga Sprawiedliwego zawierała elegię żałobną czy lamentację Dawida po śmierci Saula i Jonatana (2 Sm 1, ł8), nie mogła ona powstać przed panowaniem Dawida, a zatem i cały dokument J nie może być wcześniejszy od tej księgi. Ponadto w opisie zawarcia przymierza z Abrahamem obietnica Jahwe jest odbiciem warunków
zaistniałych później (Rdz I5, 18-21) i ukazuje granice kraju z czasów Salomona. Stanowi zarazem jeszcze jeden dowód, że przed Salomonem dokument J nie mógł powstać. Nie ma jednak powodów, by powstanie tego dokumentu przenosić na czasy bardzo odległe od podziału królestwa po śmierci Salomona. Toteż można przyjąć, że powstał on pomiędzy 920 a 850 r. p.n.e. Niektórzy jednak uczeni przypuszczają, że tekst Księgi Jozuego (6, 23) odzwierciedla sytuację zaistniałą w czasach Achaba (873-854 p.n.e.).

Zazwyczaj przypuszcza się, że dokument J, ze względu na jego bardziej prymitywny charakter, jest starszy od dokumentu E. Sądzi się, że również opowieść o snach Józefa, należąca do E (Rdz 37, 5-11; 40, 1-41. 46), wskazuje na czołową rolę plemienia Efraima i jego zwierzchnictwo nad pozostałymi plemionami. Wyrocznie Balaama natomiast (Lb 23, 4 do 24, 25), włączone także do dokumentu E, stanowią odbicie okresu pomyślności
w północnym królestwie izraelskim. Zwłaszcza ostatni argument jest całkowicie przekonujący, gdyż wyrocznie Balaama mogą być znacznie starsze niż dokument E, do którego je włączono. Za prawdopodobny czas powstania dokumentu E uważa się okres między 820 a 750 r. p.n.e., mimo że dane wskazujące na to są bardzo szczupłe. Wśród nich można wymienić czasy dobrobytu i pomyślności w państwie północnym za rządów Jeroboama
II (783-743 p.n.e.), które mogły stanowić tło przepowiedni Balaamowych. Przymierze Jakuba z Labanem, opisane w Księdze Rodzaju (3 I, 44-54), zdaje się wskazywać, że minął już okres wojen z Syryjczykami. To by dowodziło, że dokument E nie mógł powstać wiele lat przed 800 r. p.n.e. Ponieważ dokument E powstał niewątpliwie w państwie północnym, musiał on istnieć już nie tylko przed upadkiem jego stolicy, Samarii, co

nastąpiło w 722 r. p.n.e., ale także przed owym mrocznym ćwierćwieczem niepokojów, które poprzedziło tę katastrofę.
55

Kodeks Kapłański
i Kodeks Świętości

datę powstania Kodeksu Kapłańskiego, zwanego także Dokumentem Kapłańskim, umieszcza się w czasach po niewoli babilońskiej (587/586-538 p.n.e.). Powstał on bowiem później niż Księga Powtórzonego
Prawa, którą ogłoszono niecałe czterdzieści lat przed upadkiem królestwa Judy i czasami niewoli. Idee zawarte w Księdze Powtórzonego Prawa wywarły wpływ na księgi historyczne zredagowane w ciągu VI w. p.n.e. Natomiast nie widać w nich żadnego istotnego wpływu dokumentu P. Ponadto okazuje się, że dokument P jest późniejszy od Księgi Ezechiela, powstałej w VI w. p.n.e. Ta bowiem stara się wyjaśnić trudności, które

uniemożliwiły kapłanom prowincjonalnych ośrodków kultowych uzyskanie
pozycji, jaką zajmowali kapłani jerozolimscy. Zarazem Księga Ezechiela proponuje pewien kompromis, mający być wyjściem z tej sytuacji. Księga Deuteronomium posługiwała się zamiennie terminami: lewita i kapłan. Według niej każdy lewita był kapłanem. Natomiast Księga Ezechiela wyróżnia w 44 rozdziale dwie grupy lewitów. Jedną z nich stanowili lewici różnych pozajerozolimskich sanktuariów i ośrodków kultowych (Ez 44, 9-14), do drugiej należeli lewici jerozolimscy, zwani "synami Sadoka" (Ez 44, 15-16). W nowej, opisywanej przez proroka społeczności lewici należący do pierwszej z tych grup mieli zajmować niższą pozycję, co miało
być karą za bałwochwalstwo, któremu hołdowali w swoich dawnych świątyniach. Według Ezechiela wykonywali oni pewne posługi w świątyni, lecz nie sprawowali funkcji kapłańskich, które według niego zostały zastrzeżone dla lewitów świątyni jerozolimskiej, pełniących w niej funkcje kapłanów.

Źródło P nie zastrzega funkcji kapłańskich wyłącznie dla sadokitów jako dawnych kapłanów jerozolimskich. Ustala też, że mogąje sprawować wszyscy potomkowie Aarona, których jedną tylko część stanowią sadokici. Reszcie lewitów wyznacza niższe posługi w świątyni w Jerozolimie, nigdzie
jednak nie stwierdza, że było to karą za to, co zdarzyło się przed niewolą. Źródło P ukazuje tę sytuację jako następstwo boskiego zarządzenia, pochodzącego z czasów Mojżesza. Można uznać za całkowicie pewne, że ten, kto pisał 44 rozdział Księgi Ezechiela - czy to sam prorok, który żył w VI w. p.n.e., czy też jeden z jego uczniów, który żył po nim i dobrze znał
jego pisma - nie znał postanowień Kodeksu Kapłańskiego. Niemniej

pewne jest także to, że ten fragment Księgi Ezechiela nawiązuje bezpośrednio
do sytuacji zaistniałej po przejściu od praw zawartych w źródle D do ustaleń źródła P. Proponowane rozwiązanie zostało w zasadzie przyjęte i wprowadzone w czyn, chociaż z pewnymi modyfikacjami co do zasięgu kapłańskiej grupy lewitów. Toteż dawny pogląd, że P jest najstarszym źródłem Pięcioksięgu, jest w świetle tych spostrzeżeń nie do utrzymania. Zwłaszcza iż wiemy, że postanowienia zawarte w źródle P zrealizowano w judaizmie dopiero w końcowym etapie okresu drugiej świątyni i u progu ery chrześcijańskiej.

Trzeba tu jednak zauważyć, że stwierdzenie, iż źródło P pochodzi z czasów po niewoli, nie dowodzi wcale, że wszystkie obrzędy i praktyki kultowe w nim opisane powstały w tych samych czasach. Kodyfikacja praw nie oznacza przecież odrzucenia tego wszystkiego, co ją poprzedziło. Zakłada ona raczej konieczność uzgodnienia pewnych kodyfikowanych przepisów, zwłaszcza jeśli dokonuje się jej według nowych zasad. Przykładem
tego może być ustalona przez źródło D zasada centralizacji kultu. Jej wprowadzenie wymagało zmiany w nowym kodeksie wielu wcześniejszych
przepisów z nią niezgodnych. Gdzie jednak taka konieczność się nie narzucała, włączono do nowego kodeksu bardzo dawne zarządzenia, ustalenia i praktyki. W ostatnich latach często wykazywano, że dane tekstów z Ras Szamra, czyli dawnego Ugarit, wskazują, że niektóre rodzaje ofiar, których w Starym Testamencie nie znają ani źródła J i E, ani D, natomiast mówi o nich źródło P, znano już w Ugarit w XV w. p.n.e. Nie musi to jednak oznaczać, że ofiary te znane były Izraelitom i należały do ich praktyk przez cały ten czas. Kompromis zaś, który spowodował dopuszczenie do powszechnie uznanego kapłaństwa nie tylko jerozolimskich
sadokitów, ale także kapłanów innych ośrodków, mógł być także przyczyną
tego, że praktyki z innych sanktuariów włączono do nowego, oficjalnego rytuału.

Kodeks Kapłański starał się głównie uregulować rytuał. Miał on sprawić, aby wszystkie dozwolone praktyki były zgodne z najczystszym

kultem Jahwe. Miał też usunąć z kultu wszystkie skazy, potępione już przez Deuteronomium. Czystość kultu interesuje bowiem źródło P tak samo, jak wcześniej interesowało się nim źródło D. Jeśli jednak D starało się o zlikwidowanie wielu sanktuariów i scentralizowanie kultu w jednej świątyni, to P, posuwając się dalej, starało się skodyfikować rytuał tego jednego, centralnego sanktuarium. Ani źródła J i E, ani D nie stawiały sobie takich celów. Możemy więcjedynie powiedzieć, że nowa kodyfikacja

pochodzi z czasów po niewoli babilońskiej, co nie znaczy, że wszystko, co znalazło się w nowym kodeksie, pochodzi z tego samego okresu. Jest to ważne rozróżnienie i trzeba je mieć na uwadze.

Po raz pierwszy prawa zawarte w źródle P ogłosił prawdopodobnie Ezdrasz. Przybył on bowiem z Babilonii do Jerozolimy z "Prawem Boga" (Ezd 7, 14) i tam je publicznie odczytał, a następnie uroczyście ogłosił (Neh 8,1-18). Prawo to obejmowało źródło P, czyli Kodeks Kapłański. Wskazuje na to fakt, że Święto Namiotów trwało osiem dni (Neh 8,18), co zgadza się z P (Kpł 23, 13), lecz jest niezgodne z D (Pp 16, 13), które kazało to święto obchodzić przez siedem dni. Ponadto P nakazuje składanie podatku świątynnego (Wj 30,11-16), wspomnianego w Księdze Nehemiasza (10, 33), chociaż jego wysokość jest nieco większa niż w czasach Ezdrasza. Jeśli ogłoszone przez Ezdrasza Prawo zawierało cały Pięcioksiąg, to pomiędzy Ezechielowym opisem "nowych czasów" (Ez 40, i--48, 35) a czasami Ezdrasza nie było żadnej innej okazji, aby spisać prawa zawarte w źródle P. Jest więc bardziej prawdopodobne, że przy tej okazji opublikowano nowy kodeks, niż że ten nowy kodeks pojawił się bez żadnej specjalnej i niegodnej upamiętnienia okazji i że Ezdrasz nie przyniósł nic nowego.

Połączenie nowych praw Kodeksu Kapłańskiego ze starszymi częściami Pięcioksięgu musiało nastąpić wkrótce po wystąpieniu Ezdrasza, gdyż Samarytanie, stanowiący odłam judaizmu powstały w IV w. p.n.e., uznają cały Pięcioksiąg. Wydaje się bowiem mało prawdopodobne, by mogli go przejąćjuż po zerwaniu zjudaizmem. Niestety nie mamy danych, które by nam pozwoliły ustalić dokładnie datę tego rozłamu w judaizmie. W czasach
Nehemiasza widać pewne etapy przygotowujące ten rozłam, lecz prawdopodobnie wtedy jeszcze Samarytanie nie zerwali z judaizmem ostatecznie. Nastąpiło to prawdopodobnie później. Nieraz przyjmuje się, że Ezdrasz opublikował Kodeks Praw P w 444 r. p.n.e., choć nie brak też uczonych, którzy datę tę przenoszą na 397 r. p.n.e., co jest bardziej prawdopodobne.

Uważa się na ogół, że Kodeks Świętości oznaczony symbolem H (Kpł 17,1 do 23, 44) został włączony do źródła P, czyli Kodeksu Kapłańskiego, i stanowi jego integralną część. Ponieważ Kodeks Świętości wykazuje pewne podobieństwo do poglądów Ezechiela, przyjmuje się powszechnie, że był on starszy od samego dokumentu P. Nie ma jednak zgodności co do ustalenia daty powstania tego dokumentu w odniesieniu do źródła D.

Jedni uważają, że był on nieco wcześniejszy niż D, inni zaś sądzą, że

powstał raczej później. Wydaje się jednak, że dokument P był zupełnie niezależny od źródła D. Powstał prawdopodobnie w kołach zupełnie odrębnych od D, toteż brak danych, które by pozwoliły ustalić jego datę względną, tzn. w odniesieniu do D. Jeśliby jedno z tych źródeł już istniało, a drugie przygotowano później, aby wprowadzić pewne zmiany w poprzednim, to można by ustalić względny czas ich powstania. Ponieważ jednak były to źródła całkowicie niezależne od siebie, jest to zadanie nie do wykonania. Według Kodeksu Świętości np. każdy świecki ubój jest zakazany (Kpł I 7, 3-9), natomiast według D -jak to już powiedzieliśmy - był dozwolony.

Trudno byłoby przyjąć, że fragment ten został napisany po ogłoszeniu i rozpowszechnieniu źródła D, chociaż nie można wykluczyć, że taki ostry zakaz wszelkiego świeckiego uboju wynikał z pewnych prób zmiany dotychczasowej zasady, że każdy ubój musiał mieć charakter ofiarny. Należy pamiętać, że Jozjaszowa reforma kultu, wprowadzająca jego centralizację w Jerozolimie, nie była ani ostatnia, ani ostateczna. Reforma ta - przerwana przedwczesną tragiczną śmiercią króla w 609 r., w bitwie z wojskami faraona Necho pod Megiddo - zakończyła się otwarciem lokalnych sanktuariów i nawrotem do dawnych praktyk, wbrew zakazom D. Toteż źródło H podejmuje ponownie problem sakralnej nieczystości i chce go rozwiązać od innej strony. Mianowicie stara się uregulować rytuał i praktyki sakralne nawołując przy tym do wierności wobec Jahwe. Źródło P, przyjmując za rzecz oczywistą wprowadzoną przez D zasadę centralizacji kultu, łączy obie idee zawarte w H i wprowadza uporządkowanie rytuału, zapoczątkowane przez Kodeks Świętości i Księgę Ezechiela (rozdz. 40-48). Można więc przyjąć, że Kodeks Świętości powstał w VI wieku p.n.e.

Trzeba jednak pamiętać, że nie mamy żadnych współczesnych świadectw przebiegu procesu kompilacji Pięcioksięgu. Przyjmuje się na ogół, że prawdopodobnie źródła J i E połączono przed powstaniem dokumentu D. Po upadku państwa północnych plemion izraelskich w 722 r. p.n.e. królestwo południowe skupiło nadzieje całego narodu. Reforma zaś Jozjasza prawdopodobnie wykroczyła poza granice królestwa Judy. Można tu wspomnieć, że reforma religijna wyrażała zarazem walkę o niezależność polityczną. Wykorzystywała ona bowiem słabość Asyrii, której rozkład wewnętrzny zapowiadał zbliżający się upadek. W tej sytuacji było rzeczą naturalną, że zarówno mieszkańcy północnego królestwa Izraela, rozbitego ostatecznie przez Asyrię w 722 r. p.n.e., jak

i mieszkańcy państwa Judy oczekiwali wyzwolenia spod asyryjskiego jarzma. Wszyscy też prawdopodobnie przyjmowali w tej sprawie zwierzchnictwo Judy. Przypuszczenie to może wyjaśnić, dlaczego koła planujące reformę deuteronomiczną w początkach panowania Manassesa, w pierwszym ćwierćwieczu VII w. p.n.e., a więc niewiele ponad ćwierć wieku po upadku królestwa północnego, nie miały większych trudności z włączeniem do tej reformy także dawnych obszarów tego państwa. Źródło zawiera wiele aluzji do sytuacji panującej na terenach północnych. Celem dokumentu D było, między innymi, zmobilizowanie Północy i Południa dla idei nowej jedności narodowej, zbudowanej na nowych podstawach.

Łącząc dokumenty J i E, ich kompilatorzy wprowadzili w nich pewne uzgadniające zmiany. Kiedy zaś później dodawano do nich dokument D, nowy kompilator starał się zaznaczyć swój wkład, choć był on mniejszy od poprzednich, gdyż materiały J, E oraz D nie zostały tak przemieszane i zostały dość wyraźnie wyodrębnione. Potem dołączono jeszcze do wcześniej skompilowanych źródeł dokument P i tak skompletowano cały Pięcioksiąg, w którym materiały pochodzące z J, E i D włączono do schematu P. Wiązało się to z nowymi zmianami i modyfkacjami, ponownie ukazującymi dzieło nowych kompilatorów.

Trzeba jednak pamigtać, że żadne z tych głównych źródeł Pięcioksięgu nie było prostym, jednolitym dokumentem, skomponowanym przez jednego pisarza. Nawet najstarsze źródła - jak to już wcześniej zaznaczyliśmy - stanowią zbiór jeszcze dawniejszych tradycji. Prawdopodobnie różne tradycje i przekazy połączono dopiero w okresie powstania zjednoczonej monarchii plemion izraelskich. Poszczególne tradycje były jednak prawdopodobnie znacznie starsze. Nie możemy przy tym zakładać, że kompilatorzy dokumentów J i E opierali się tylko na ustnych tradycjach. Mamy bowiem liczne wskazówki świadczące o tym, że już przed ich zebraniem istniały inne, wcześniejsze źródła pisane.

W Pięcioksięgu bowiem znajdują się pewne fragmenty będące cytatami z innych utworów literackich, głównie poetyckich. Niektóre z nich stanowią integralną część głównych dokumentów. Inne z cytowanych tekstów zachowały jednak swoją niezależność i nie można ich związać z żadnym ze źródeł. Właśnie one uzasadniają przypuszczenie, że w okresie powstawania Pięcioksięgu istniały inne, bardzo dawne teksty literackie.

Teksty te z kolei stanowiły źródła dla kompilatorów głównych dokumentów

i zostały przez nich włączone do Pięcioksięgu, ukazując metody ówczesnych
pisarzy i sposób powstawania tego podstawowego dzieła Starego Testamentu.

Źródła źródeł Pięcioksięgu

twierdziliśmy do tej pory, że istnieją cztery główne źródła Pięcioksięgu, zwane też dokumentami. Są one, jak wiemy, oznaczane symbolami J, E, D i P. Byłoby jednak błędem uważać, że każde z tych źródeł stanowiło jeden prosty i jednolity dokument, stworzony i napisany przez jednego pisarza. Jest bowiem sprawą bezsporną i powszechnie przyjmowaną, że nawet najstarsze dokumenty, czyli Ji E, opierały się najeszcze wcześniejszych
tradycjach i znacznie starszych źródłach. Zebrano je w jedną całość, jak wiemy, dopiero w okresie zjednoczonej monarchii izraelskiej, a więc w czasach Dawida (1010-970 p.n.e.) i Salomona (970-930 p.n.e.), a obecny kształt nadano im dopiero po rozpadzie ich królestwa. Włączone do tych źródeł różne tradycje i opowieści mogły być jednak znacznie starsze. Nie należy też uważać, że kompilatorzy źródeł J i E opierali się tylko na ustnych przekazach tradycji. Jest bowiem rzeczą niemal pewną, że w pracy swej wyzyskali oni także starsze dokumenty pisane.
W Pięcioksięgu bowiem w jego obecnej formie zachowały się dość liczne cytaty, głównie poetyckie, będące fragmentami innych, istniejących już w owych czasach, pisanych utworów. Niektóre z nich, przepracowane przez kompilatorów, stały się integralną częścią nowego tekstu, czyli jednego ze źródeł. Inne jednak, stanowiące większość tych fragmentów, zachowały swoją odrębność do tego stopnia, że trudno je powiązać na pewno z którymś z czterech źródeł. One to właśnie dowodzą, że w czasach gdy powstawały główne źródła Pięcioksięgu, istniały już wcześniejsze dokumenty pisane.

Poetyckie fragmenty innych utworów w Pięcioksięgu są różnego pochodzenia. Ich forma wskazuje nieraz, że być może, zaczerpnigto je z ustnych przekazów. Przeważnie jednak pochodzą z utworów pisanych, choć kompilatorzy Pięcioksięgu raczej nie podawali, skąd zostały zaczerpnięte. Tylko w nielicznych wypadkach spotyka się wzmiankę o pochodzeniu takiego cytatu. Przykładem są fragmenty "Księgi Wojen Jahwe" cytowane w Pięcioksięgu w źródle E (Lb 21, 13-15) oraz

w Księgach Samuela (1 Sam 18, 27; 25, 28). Innym przykładem istnienia zbiorów pisanych może być Księga Sprawiedliwego, cytowana w księgach historycznych Starego Testamentu (Joz 10, 12-14; 1 Sam 1, 18-27; 1 Krl 8, 12-13). Analiza tych fragmentów pozwala określić czas powstania ksiąg, w których je zacytowano, między 950 a 800 r. p.n.e.

W krytyce biblijnej przyjmuje się, że niektóre cytowane w Pięcioksięgu fragmenty pochodzą z utworów znanych przez różne plemiona czy w różnych miejscowościach. Przykładem może być "Pieśń Lamecha" (Rdz 4, 23-24). Była to prawdopodobnie pieśń znana w plemieniu Lamecha. Tchnie z niej siła i okrucieństwo, którymi chełpiło się to plemię. W obecnym kontekście brzmi ona dość obco, gdyż nie łączy się bezpośrednio
z genealogią, która ją poprzedza. Niestety, o czasie jej powstania nie możemy nic powiedzieć. Nie wiemy też nic o źródle, z którego zaczerpnął ją kompilator opracowujący źródło J. Innym takim przykładem jest spis miejscowości Moabu (Lb 21,14-15). Fragment ten przerywa raptownie poprzedni tekst i bez żadnego z nim związku zaczyna się w połowie jednego zdania i urywa w połowie następnego. Cytat ma jednak specjalną wagę, gdyż jest jedynym dowodem istnienia wcześniejszego utworu pisanego, znanego pod tytułem "Księga Wojen Jahwe". Przykładem podobnego typu jest cytat "Pieśni o źródle" (Lb 21, 17-18), będący urywkiem jakiegoś popularnego poematu zachowanego w źródłach J oraz P. Charakter tego utworu pozostaje do dziś dość niejasny ze względu na miejsce, do którego go włączono. Kontekst jednak tego cytatu oraz szersze tło Księgi Liczb zdają się wskazywać, że był to poemat historyczny.

Innym jeszcze przykładem jest "Pieśń o Cheszbonie i Sychonie" (Lb 21, 27-28), znajdująca się w źródle E. Większość specjalistów uważa, że kompilator tego źródła zaczerpnął ten fragment nie z utworu pisanego, lecz od jakiegoś bajarza czy recytatora. Czasu i miejsca powstania poematu oraz jego dokładnego znaczenia nie udało się do dziś bliżej określić.

W źródłach Pięcioksięgu znajduje się wiele fragmentów utworów poetyckich.

Uważa się, że podobnie jak u innych ludów, także u dawnych Izraelitów poezja poprzedziła prozę, że w tym najdawniejszym, przedliterackim okresie znano już różne poetyckie gatunki literackie. Były to pieśni

i poematy świeckie i religijne. Wyróżnia się wśród nich poematy wojenne, polityczne i satyryczne. Rozwijała się też poezja gnomiczna, obejmująca różne aforyzmy, przysłowia i przypowieści. Znano pieśni towarzyszące pracy i pieśni biesiadne oraz miłosne. Znano także pieśni weselne i hymny

sławiące przywódców i wodzów, jak również elegie żałobne i lamentacje. Szeroko też rozwinęła się poezja kultowa różnego rodzaju, a szczególnie hymny pochwalne i dziękczynne. Rodzajem poetyckim najszerzej reprezentowanym w Pięcioksięgu jest tzw. poezja magiczna. Wiąże się to z tym, że w owych dawnych czasach przypisywano słowom olbrzymią moc
i sądzono, że słowo może wywierać potężny wpływ na zdarzenia, rzeczy i ludzi. Rodzaj ten obejmuje zaklęcia, błogosławieństwa i przekleństwa. Wszystkie one znajdują się w każdym z głównych źródeł Pięcioksięgu. Kompilatorzy tych źródeł, przytaczając je w swych utworach i odwołując się do nich, poświadczają pośrednio, że mieli do dyspozycji wcześniejsze źródła, czy to przekazywane ustnie, czy też pisane.

Uważa się, że bardzo starym fragmentem, w którym przechowały się okrzyki ludu towarzyszące wynoszeniu arki przymierza, czyli największej plemiennej świętości, na pole walki, oraz jej sprowadzaniu po bitwie do obozu, jest fragment Księgi Liczb (10, 35-36). Jest on prawdopodobnie częścią jakiegoś wojennego poematu i zapewne nie łączył się ze zwykłymi przenosinami arki podczas wędrówki plemion. Fragment ten znajduje się obecnie w źródle J. Trudno ustalić czas powstania utworu, z którego fragment ten zacytowano. Wydaje siejednak, że powstał on wcześniej, niż spisano źródło J, czyli przed powstaniem zjednoczonej monarchii plemion izraelskich; zapewne wtedy, gdy wytworzyła się praktyka wynoszenia arki na pole bitwy, a więc w czasach bezpośrednich starć z ludnością kananejską,
przypuszczalnie w XII wieku p.n.e. Cytat ten zarazem dowodzi, że główne źródła Pięcioksięgu nie były najstarszymi utworami pisanymi dawnych Izraelitów. Wskazuje też, że kompilatorzy tych źródeł umiejętnie wykorzystywali wcześniejsze utwory.

Zwróciłem już uwagę na to, że kompilatorzy głównych źródeł Pięcioksięgu
wykorzystywali w swych opracowaniach wiele wcześniejszych dokumentów,
że w źródłach tych najobficiej spotyka się fragmenty utworów zaliczanych do tzw. poezji magicznej, obejmującej zaklęcia, błogosławieństwa i przekleństwa, a także wyrocznie i wypowiedzi patriarchów. Przykładem tego typu jest wypowiedź Noego (Rdz 9, 24-27), obejmująca zarówno przekleństwo, jak i błogosławieństwo. Patriarcha ten obudziwszy się ze snu spowodowanego odurzeniem winem i dowiedziawszy się, co się stało,

przeklął najpierw nie swego syna Chama, który dopuścił się wobec ojca niecnego uczynku, alejego potomka Kanaana. Dopiero potem pobłogosławił
swych dwóch pozostałych synów: Sema i Jafeta, którzy okazali mu należny szacunek. Fragment ten na pewno nie powstał w owych

prehistorycznych czasach, które opisuje, a jego związek z całym kontekstem
jest dość problematyczny. Toteż przyjmuje się, że jest on odbiciem znacznie późniejszej sytuacji historycznej, istniejącej wśród plemion izraelskich po ich osiedleniu się w Kanaanie. Wyjaśniał on i uzasadniał stosunek do podbitej ludności kananejskiej. Fragment ten zalicza się do źródła J i uważa się, że źródło to powstało po podboju Kanaanu, a najpóźniej - w czasach Dawida.

W opowieści o dziejach patriarchy Abrahama znajduje się błogosławieństwo Melchicedeka (Rdz 14,19-20), nastręczające, podobniejak cały rozdział, wiele trudności i wraz z całym rozdziałem nie zalicza się go do żadnego z głównych źródeł Pięcioksięgu. Niektórzy bibliści uważają, że fragment stanowiący ten rozdział powstał stosunkowo późno, lecz raczej należy przyjąć jego wczesne pochodzenie. Ukazuje bowiem patriarchę, którego nazywa Abramem, w zupełnie innej roli, niż to czynią inne opowieści. Fragment ten może stanowić izraelską adaptację jakiegoś utworu wyprzedzającego znacznie zdobycie Jerozolimy przez Izraelitów, co nastąpiło dopiero w czasach Dawida. Celem tej adaptacji mogło być uzasadnienie izraelskiego kultu w świątyni jerozolimskiej. Choć samo to błogosławieństwo może być starsze, wydaje się, że w obecnej formie zostało napisane wraz z całą opowieścią. Wykorzystując wcześniejsze wątki, dokonano tej adaptacji zapewne za panowania Dawida, który Jerozolimę wybrał na swoją stolicę i główny ośrodek kultu Jahwe.

Zachowanym w źródle J wyjątkiem ze starego poematu plemiennego jest "życzenie dla Rebeki" (Rdz 24, 60), będące przykładem błogosławieństwa
plemiennego. Ponieważ kompilator uważał to za błogosławieństwo, włączył
je w tym miejscu do tekstu i tak przyczynił się do ocalenia wyjątku ze znacznie wcześniejszego utworu. Innym błogosławieństwem plemiennym zachowanym w źródle Jjest "błogosławieństwo Izaaka" (Rdz 27, 27-29), niewątpliwie starsze od kontekstu, do którego je włączono. Znajduje się ono w opowieści o tym, jak Jakub uprzedziwszy swego brata Ezawa podstępnie wyłudził przeznaczone dla niego błogosławieństwo, podobnie jak przedtem pozbawił go przywileju pierworództwa. Izaak bowiem sądził, że to właśnie Ezaw przyszedł po błogosławieństwo. W dalszym ciągu opowieści kompilator źródła J przytoczył błogosławieństwo Izaaka dla Ezawa (Rdz 27, 39-40). Podobieństwo słownictwa i stylu obu tych

błogosławieństw, które są poetyckimi wstawkami w tej opowieści, wskazuje,
że zaczerpnięto je z tego samego utworu. Przy czym kompilator pojmował błogosławieństwo dla Ezawa raczej jako złorzeczenie. Podobnie błogo-

sławieństwo Jakuba dla synów Józefa: Efraima i Manassesa (Rdz 48, 15-16), zachowane w źródle E, jest przykładem wyroczni, której czas powstania trudno ustalić. Być może napisano je razem z całą opowieścią, którą cechuje tak charakterystyczny dla źródła E motyw występowania aniołów. Obszerny poemat stanowi błogosławieństwo tegoż patriarchy dla jego dwunastu synów (Rdz 49, 1-27). Dla każdego z nich w tym poemacie przeznaczono odrębną wypowiedź czy też wyrocznię, ujętą w formę przepowiedni. W poemacie występują dwa wątki, mianowicie etymologiczny i symboliczny. Nie są one rozłożone równomiernie, stąd znaczne różnice w poszczególnych wypowiedziach. Czasem bowiem spotyka się oba wątki razem, kiedy indziej pojawia się tylko jeden, a w niektórych wypowiedziach brak obu. Może to wskazywać, że poszczególne części tego rozdziału w jego obecnej formie pochodzą z wielu różnych źródeł. Uważa się przy tym, że powstały one w różnych, nieraz bardzo odległych czasach. Na ogół przyjmuje się, że najstarsze są wyrocznie dotyczące Rubena i Symeona-Lewiego. Powstały one prawdopodobnie w czasach przed Dawidem. Plemię Symeona bardzo wcześnie bowiem przestało istnieć jako odrębna jednostka. Nie spotyka się już o nim żadnej wzmianki w błogosławieństwie Mojżesza (Pp 33, 2-29), gdzie przypisuje się funkcje kapłańskie wyłącznie plemieniu Lewi. Tutaj zaś w błogosławieństwie Jakuba (Rdz 49, 5-8) oba plemiona występują wspólnie i nic się nie mówi o funkcji kapłańskiej Lewiego. Także wyrocznie dotyczące Beniamina, Dana i Issachara łączy się z czasami przed powstaniem monarchii izraelskiej. Być może, z tego okresu pochodzi także błogosławieństwo Józefa, choć co do tego nie ma wśród krytyków biblijnych zgodności. Nic się tu nie mówi o podziale synów Józefa na dwa plemiona (Rdz 49, 22-26): Efraima i Manassesa, takjak w błogosławieństwie Mojżesza (Pp 33,17). Wypowiedź dotycząca plemienia Gad (Rdz 49, 19) może być późniejsza niż "Pieśń Debory" (Sdz 5, 1-31) - gdzie plemię Gad nosi jeszcze nazwę Gilead - choć także powstała w czasach sędziów, a więc przed monarchią. Czas powstania pozostałych czterech wyroczni trudno ustalić. Przypuszcza się tylko, że wyrocznia dotycząca Judy pochodzi z czasów po powstaniu monarchii Dawida. Fragmenty tych różnych poematów zebrał prawdopodobnie w jedną całość kompilator źródła J i on też nadał im obecną formę. Nie można jednak wykluczyć, że włączył do swego tekstu ten fragment z jakiegoś wcześniejszego

dokumentu pisanego, którego autor opracował go właśnie w tej postaci.
65

Zarówno więc poszczególne fragmenty i poszczególne wyrocznie, jak też ich całościowe opracowanie mogło nastąpić na długo przed skompilowaniem źródła J.

W źródle kapłańskim, czyli P, zachował się fragment błogosławieństwa kapłańskiego, przeznaczonego z rozkazu Jahwe dla "synów Izraela" (Lb 6, 24-27). Błogosławieństwo to ma już nieco inny charakter, lecz prawdopodobnie jest starsze od czasu powstania źródła P. Jest ono zapewne cytatem z jakiegoś utworu, który mógł być już znany i wykorzystywany w czasach przed niewolą babilońską. Wszystkie te błogosławieństwa,
wyrocznie i zaklęcia oraz złorzeczenia zostały zaczerpnięte prawdopodobnie
przez kompilatorów głównych źródeł Pięcioksięgu z utworów starszych niż same te źródła. Są to więc źródła źródeł.

W Księdze Liczb znajdują się dość obszerne poematy, znane pod wspólną nazwą "wyroczni Balaama" (Lb 23, I do 24, 25). Są one rozproszone wśród pisanych prozą opowieści, które zazwyczaj zalicza się do źródeł J oraz E. Ustalenie czasu powstania tych wyroczni nastręczało sporo wątpliwości, powodujących znaczne różnice zdań. Początkowo, we wczesnym okresie rozwoju krytyki biblijnej, uważano, że powstały one dopiero w czasach po niewoli babilońskiej, a więc w końcu VI wieku p.n.e. Reakcją na te stwierdzenia była przeważająca dziś opinia, że poematy są znacznie starsze, gdyż powstały w okresie zjednoczonej monarchii izraelskiej,
czyli za panowania Dawida i Salomona, tzn. w X wieku p.n.e. Nieliczni uczeni (np. W. F. Albright) przesuwają ich powstanie na czasy jeszcze wcześniejsze i uważają, że powstały one w XII w. p.n.e., a nawet widzą w nich autentyczne wyrocznie jakiegoś północnosyryjskiego wróżbity i zaklinacza, działającego na dworze króla Moabu.

W obecnym tekście Księgi Liczb z tymi fragmentami poetyckimi łączy się wyrocznia dotycząca Amalekitów (Lb 24, 20). Chociaż ze względu na sąsiedztwo w kontekście przypisywano ją też Balaamowi, to nie może być ona dziełem tego samego autora i stanowi zupełnie odrębny fragment. W wypowiedzi tej bowiem nie ma żadnej wzmianki o Moabie, a o Izraelu wspomina się tylko pośrednio. Toteż przypuszcza się, że wyrocznia powstała kiedy indziej, zapewne w czasach Saula lub Dawida, gdy Amalekici ucierpieli już niemało z rąk Izraelitów. Tekst ten został włączony później do źródeł J oraz E.

Wyrocznia dotycząca Kenitów (Lb 24, 21-22) i zapowiadająca zniszczenie tego plemienia przez Asyryjczyków także jest fragmentem innego utworu, choć znajduje się wśród wypowiedzi Balaama. Jej tekst

jest dość niejasny, a wzmianka o Asyryjczykach wydaje się późniejszym dodatkiem. Trudno też ustalić dokładnie czas jej powstania oraz właściwe znaczenie. Niemniej jednak wydaje się nie ulegać wątpliwości - i tak sądzi większość specjalistów - że autorzy źródeł J i E zaczerpnęli jej tekst z jakiegoś wcześniej istniejącego utworu.

W Księdze Liczb znajduje się wyrocznia również odnosząca się wyraźnie do Asyrii (24, 23-24), a mówiąca o tym, że rozbije ją jakaś morska potęga. Sama ta wypowiedź nastręcza sporo trudności, gdyż nie znamy żadnej sytuacji historycznej, która mogłaby być jej podłożem. Niektórzy egzegeci sądzili, że wypowiedź ta mówi o ciosach, jakie Asyrii zadała morska potęga Cyrusa. Ale taka interpretacja jest mało prawdopodobna, gdyż nie ma żadnych podstaw w rzeczywistości historycznej. Toteż inni krytycy biblijni przypuszczali, że treść tej wyroczni nawiązuje do podboju imperium perskiego przez Aleksandra Wielkiego. Takie też stanowisko zdaje się zajmować komentator w Biblii Tysiąclecia. Jest jednak mało prawdopodobne, by tekst dotyczący tak późnych wydarzeń znalazł się w Pięcioksięgu. Obecnie przeważa opinia, że po prostu nie wiemy, jakie jest tło i znaczenie tego tekstu, który pozostaje dla nas niezrozumiały, ani też nie znamy czasujego powstania. Kompilatorzy Pięcioksięgu zaczerpnęli
go zapewne z jakiegoś innego pisanego utworu, którego pochodzenie nie jest nam znane.

Księga Powtórzonego Prawa zawiera obszerny i ważny poemat, określany
mianem "Błogosławieństwo Mojżesza" (33,1-29). Jego treść i charakter przypomina błogosławieństwo Jakuba (Rdz 49,1-28). Poemat ten należy dziś do źródła D, lecz powstał zapewne pod wpływem błogosławieństwa Jakuba, choć w swym ogólnym tonie jest bardziej pogłębiony pod względem religijnym. Brak w nim jakiejkolwiek wzmianki o plemieniu Symeona świadczy, że jest znacznie późniejszy niż fragment z Księgi Rodzaju. Przemawia za tym także to, że dla autora "Błogosławieństwa Mojżesza" plemię Lewi nie jest już szczepem świeckim, lecz tylko plemieniem kapłańskim. W poemacie znalazła również odbicie inna sytuacja plemion izraelskich. Jest ona znacznie bardziej pomyślna od tej, która była tłem błogosławieństwa Jakuba. Tylko plemię Judy zdaje się opuszczone i odłączone od innych plemion. Fakt ten jest powodem różnych opinii o czasie powstania tego utworu. Jedni umieszczają go w czasach Jeroboama I (930-910 p.n.e.), kiedy to plemię Judy odłączyło

się od pozostałych jedenastu plemion izraelskich. Inni sądzą, że utwór ten powstał w czasach sędziów, a więc przed powstaniem monarchii, tzn.

w XII-XI wieku p.n.e., gdyż wtedy każde z plemion prowadziło własną politykę. Jeszcze inni przypuszczają, że powstał on w czasach Jeroboama II (783-743 p.n.e.), umacniającego potęgę swego państwa jedenastu plemion izraelskich - kosztem interesów sąsiedniego i słabego wówczas królestwa Judy. Pozytywną wypowiedź o Beniaminie (Pp 33, 12) wyjaśnia się nieraz tym, że w granicach tego plemienia znajdowało się sanktuarium wszystkich plemion izraelskich. Wiadomo jednak, że od czasu podziału królestwa izraelskiego na północne i południowe Jerozolima, a z nią i świątynia, znajdowała się na terenach plemienia Judy i była jego stolicą. Jest więc mało prawdopodobne, by autor tego poematu, pisząc po podziale, użalał się nad odłączeniem Judy od plemion północnych i nad jego osamotnieniem, a zarazem wychwalał plemię Beniamina za to, że miało u siebie świątynię, choć ta od dawna już nie znajdowała się na jego obszarze. Można raczej przyjąć, że wypowiedź o Beniaminie odnosi się nie tyle do świątyni, ile do Saula, charyzmatycznego przywódcy, którego popierali wszyscy członkowie jego plemienia oraz członkowie pozostałych plemion. Interpretacja taka sugeruje zarazem czas powstania tego utworu, który potem wykorzystał redaktor źródła D i włączył do swego dzieła.

Poetycką formę mają też dwie wypowiedzi, różniące się od poprzednio omówionych i należące do innej kategorii. Jedną z nich jest ujęta w formę wyroczni wypowiedź Rebeki (Rdz 25, 23) zachowana w źródle J. Zdaje się ona nawiązywać do sytuacji, gdy Edom podlegał Izraelowi, a więc nie może pochodzić z czasów przed Dawidem. Podobny charakter ma wyrocznia dotycząca Mojżesza (Lb 12, 6-8), karcąca go za krytyczny stosunek do rodzeństwa, czyli Aarona i Miriam. Znajduje się ona w źródle E, lecz trudno powiedzieć coś dokładniejszego o utworze, z którego ją zaczerpnięto, i o czasie jego powstania. Do źródła E należy też znajdujące się w Księdze Wyjścia zaklęcie przeciw Amalekowi (Wj 17,16). Uważa się na ogół, że jest to fragment bardzo dawny, pochodzący z czasów, gdy Amalekici dawali się dobrze we znaki Izraelowi, a więc z okresu sędziów.

W Pięcioksięgu znajdują się też fragmenty lub całe poematy bardziej ogólne, omawiające dzieje całego narodu. Przykładem tego typu poezji jest "Pieśń Mojżesza i ludu nad Morzem Czerwonym" (Wj 15, 1-18) i następująca po niej "Pieśń Miriam", siostry Mojżesza (Wj 15, 21). Ta ostatnia zaczyna się prawie tak samo i może być pieśnią ułożoną rzeczywiście przez Miriam. Później rozszerzono ją do rozmiarów

obszerniejszego poematu. Pieśni te jednak są znacznie późniejsze, gdyż mówią o wędrówce do Kanaanu i o ustanowieniu w tym kraju świątyni jako o dawnych wydarzeniach. Słownictwo i cała frazeologia tego utworu są typu deuteronomicznego, podobnie jak sama idea jednej świątyni, do której nawiązuje fragment Księgi Wyjścia (15, 17). Toteż uważa się, że fragment ten nie powstał przed opublikowaniem źródła D.

W Księdze Powtórzonego Prawa znajduje się obszerny poemat liryczny, zwany zazwyczaj "Pieśnią Mojżesza" (Pp 32,1-43). Poemat ten, należący do źródła D, określa się jako psalm prorocki, czyli taki psalm, który zawiera posłanie religijne, charakterystyczne dla działalności proroków. Nie ulega wątpliwości, że psalm ten powstał wiele wieków po okresie działalności Mojżesza. Świadczy o tym głównie fakt, że jego autor patrzy na wędrówkę plemion izraelskich jako na wydarzenie bardzo odległe i ukazuje je z perspektywy wielu pokoleń. Opisuje on plemiona izraelskie jako już od dawna osiadłe w Kanaanie i zarazem wypomina im zepsucie i zdemoralizowanie, które przypisuje uleganiu wpływom religii kananejskiej.

Konsekwencją tego były nieszczęścia i kary, jakie spadły na plemiona izraelskie. Słownictwo i styl tego utworu przypominają Jeremiasza, Ezeehiela i Deutero-Izajasza. Dlatego większość uczonych uważa, że powstał on w czasach niewoli babilońskiej.

Wszystkie omówione tutaj fragmenty poetyckie znajdujące się w Pięcio-księgu świadczą, że jego autorzy i kompilatorzy wykorzystywali w swej działalności pisarskiej inne źródła pisane, pochodzące z różnych epok i z różnych terenów. Potwierdza to więc tezę o kompilacyjnym charakterze całego Pięcioksięgu.

Aktualne tendencje w krytyce Pięcioksięgu

W ostatnim półwieczu zaznaczyły się dwie tendencje w badaniach nad Pięcioksięgiem. Jedną charakteryzuje szczegółowa analiza źródeł oraz ich podstaw. Jest to tendencja wywodząca się z teorii K. H. Grafa i J. Wellhausena. Druga tendencja odżegnuje się niejako od tej teorii i zupełnie przesuwa jej punkty odniesienia oraz zmienia podstawowe zasady. Na przykład w źródle J pewne elementy zdają się wskazywać na brak znajomości tradycji związanych z potopem. Dlatego w dokumencie tym wyróżnia się dwie warstwy oznaczone symbolami Ji oraz Jz. Niektórzy

autorzy wyodrębnili Ji i połączywszy je z innymi materiałami, traktowali jako niezależne, a zarazem najwcześniejsze źródło. Tak czynił np. O. Eissfeldt, który wyodrębnione elementy nazwał źródłem L, czyli Laienquelle
- źródłem laickim lub ludowym; R. H. Pfeiffer oznacza je symbolem S, czyli źródłem południowym (Southern source); natomiast J. Morgenstern określa je symbolem K, czyli źródłem kenickim, gdyż uważa, że dokument ten zawierał najdawniejsze tradycje szczepu Kenitów, zajmującego tereny Palestyny na południe od Jerozolimy.

Zasięg tego wczesnego źródła każdy z autorów określa inaczej. Różnią się też ich poglądy na jego charakter i czas powstania. O. Eissfeldt datuje źródło, które oznacza symbolem L, na czasy Eliasza, czyli IX w. p.n.e., i bardziej odróżnia je od źródła J, niż inni autorzy odróżniają Ji od Jz. Uważa on, że znalazły w nim odbicie pierwotne ideały życia koczowniczego
i że było wyrazem protestu przeciw przejściu na osiadły, czyli "kananejski" tryb życia. Dlatego też źródło Jdatuje on na początek VIII w. p.n.e., gdzie na ogół umieszcza się powstanie źródła E, które przenosi on na koniec tego wieku. J. Morgenstern swoje źródło K umieszcza około 900 r. p.n.e., przyjmując, że zawierało ono opowieści o Mojżeszu i osiedlaniu się plemion izraelskich i sprzymierzonych z nimi Kenitów w południowej Palestynie. Wśród tego materiału znajduje się też najstarsza, czyli tzw. rytualna wersja Dekalogu (Wj 34). R. H. Pfeiffer umieszcza powstanie swego źródła S w X wieku, nie starając się o dokładniejsze określenie daty. Do źródła tego włącza on, podobnie jak O. Eissfeldt, większość materiału Księgi Rodzaju.

G. von Rad zajmował się szczegółową analizą źródła P i wyróżnił w nim dwie różne wiekiem warstwy treściowe. Na tej podstawie utrzymuje on, że źródło to powstało z połączenia dwóch dokumentów. Nieco inne podejście reprezentuje S. Mowinckel, który analizując wczesne rozdziały Księgi Rodzaju, doszedł do wniosku, że znajdują się w nich elementy należące do źródła E. Wbrew przeważającej opinii, że źródło to zaczyna się od dziejów Abrahama, uważa, że zawierało także opis początków, i w analizowanym materiale wyróżnia trzy główne źródła: J, E i P. Inni przedstawiciele szkoły skandynawskiej, np. H. S. Nyberg. A. Bentzen i R. A. Carlson, kwestionują istnienie zaproponowanych przez J. Wellhausena źródeł i przyjmują zamiast nich istnienie w Pięcioksięgu różnych warstw tradycji,

powstałych w różnych kręgach społecznych. Niektóre z nich wyprzedzają nawet czasy Mojżesza. Inny skandynawski uczony, L. Engell, odrzucając także źródła Pięcioksięgu, a opierając się na pracach M. Notha, uważa, że

Księga Powtórzonego Prawa oraz Księga Jozuego i dwie Księgi Królewskie
stanowiły kiedyś jedno dzieło, a pozostałe cztery części Pentateuchu stanowiły Tetrateuch (Czworoksiąg), który został zredagowany dopiero w czasach po niewoli babilońskiej, tzn. w końcu VI w. p.n.e. Dwaj inni uczeni, P. Volz i W. Rudolph, zakwestionowali w ogóle istnienie odrębnego
źródła E i włączyli jego materiały do źródła J, rozciągając to na cały Pięcioksiąg i Księgę Jozuego. P. Volz twierdził ponadto, że źródło P nie zawierało żadnych opowieści, tylko przepisy prawne.

Spotyka się też różne poglądy na czas powstania poszczególnych źródeł. O. Procksch np. uważa, że źródło P powstało w okresie przed niewolą, a źródło J w czasach Salomona. Według R. H. Kennetta Deuteronomium powstało w czasach po niewoli. Podobnie G. H”lscher umieszczał jego powstanie około 500 r. p.n.e., natomiast źródło J około 900 r. p.n.e., źródło E około połowy VI w. p.n.e., a źródło P datował na IV w. p.n.e. Z kolei A. C. Welch, T. H. Robinson i T. Oestereicher dowodzili, że źródło D jest znacznie starsze i powstało już w czasach Samuela. M. Lohr sądzi, że Pięcioksiąg jest dopiero dziełem Ezdrasza i kręgujego towarzyszy.

Żadnemu jednak z wymienionych wyżej uczonych nie udało się podważyć
teorii K. H. Grafa i J. Wellhausena, a poglądy ich nie zyskały tak znacznej liczby zwolenników. Teoria Grafa i Wellhausena pozostaje wprawdzie do dziś tylko hipotezą, ale hipotezą najlepszą z możliwych. Zyskała ona sobie szerokie przyjęcie. Obecnie nawet katoliccy uczeni uważają, że Pięcioksiąg
jest dziełem powstałym z połączenia głównych źródeł lub tradycji. Poglądy takie reprezentowali m.in. A. van Hoonacker, A. Robert, M. J. Lagrange, J. Chaine, A. Clamer, R. de Vaux, a w Polsce szczególnie ks. S. Łach w swoich licznych publikacjach na temat Pięcioksięgu. Przeciwnicy tej hipotezy nawet w kręgu katolickim należą dziś do wyjątków. Powodem tak szerokiego uznania dla hipotezy odnośnie do źródeł Pięcioksięgu, wywodzącej się z teorii K. H. Grafa i J. Wellhausena, jest fakt, że dotychczas najlepiej ze wszystkich propozycji wyjaśnia ona aktualny charakter tej pierwszej części Starego Testamentu oraz pozwala zrozumieć złożone procesy literackie i historyczne, które doprowadziły do jej powstania. Toteż dziś nie spotyka się żadnych opracowań z dziedziny

krytyki biblijnej, które by nie uwzględniały teorii źródeł, przynajmniej w formie roboczej hipotezy.
71

11)
21)
31)
41.
ll .1 .1 .1 .1 .1
rI.A.1.a

MALKOM
qrt50

3205f14e 32060c3e 41d 1b 1861 0 1 p
t c 0 2 k 0 48 0 5 0 0 n n 12.00 0.0 2.0 --- d 1 8 1

1 1 1 ff 0 32 1

Część druga

Prorocy

Hebrajski dziejopis i jego cele

Stary Testament zawiera sporo materiałów, które zwykło się określać mianem pism historycznych. W niektórych wydaniach Biblii spotykamy nawet odrębny dział ksiąg historycznych. Wyodrębniono go już w starożytnych przekładach: greckim, zwanym Septuagintą, i łacińskim, zwanym Wulgatą, i zachowano w późniejszych chrześcijańskich wydaniach Starego Testamentu. Zalicza się do nich obok Pięcioksięgu księgi: Jozuego, Sędziów, Samuela, Królów, Kronik, Ezdrasza, Nehemiasza i Estery, a w wersjach katolickich również księgi: Rut, Tobiasza, Judyty i Machabejskie. Widzieliśmy dotychczas, że wiele materiału dziejopisarskiego zawiera Pięcioksiąg, przekazujący dzieje i tradycje plemion izraelskich.

Oceniając dziś wartość historyczną tych ksiąg, stwierdzić należy, że jest ona - mówiąc oględnie - bardzo różna. Trzeba jednak pamiętać, że starożytnego autora w rzeczywistości nie interesowała historia we współczesnym znaczeniu tego słowa. Pisząc swe dzieła, autor ów nie myślał o tym, że pisze dzieło przede wszystkim historyczne, nie zdawał też sobie z tego sprawy i nie miał nawet takiego zamiaru.

Pojmował on Pięcioksiąg głównie jako prawo, będące wyrazem bożej woli, regulującej życie człowieka, a przede wszystkim sprawy kultu. Prawo to przedstawiano w taki sposób, jakby w całej pełni i ze wszystkimi szczegółami zostało zakomunikowane plemionom izraelskim podczas ich wyjścia" z Egiptu. Jest jednak bardzo prawdopodobne, jak widzieliśmy poprzednio, że liczne prawa i przepisy powstały znacznie później,

a przynajmniej w późniejszych wiekach nadano im obecną formę. Zarazem jednak nie ma wystarczających przyczyn, by wątpić, że główny trzon religijnego prawa izraelskiego pochodzi z czasów Mojżesza i że w późniejszych czasach poszerzono je i jego zasady dostosowywano do zmienionych
warunków. Do praw tych nie bez powodu dodano najdawniejsze tradycje w Księdze Rodzaju oraz opowieści o zawartości historycznej w innych księgach Pentateuchu. Autorzy hebrajscy uważali bowiem, że prawo nie

jest wynikiem własnych spekulacji, lecz wyrazem woli bożej, którą się poznaje przez konkretne doświadczenia. Dlatego kompilatorzy Pięcioksięgu
tak obszernie, dokładnie i troskliwie starali się napisać opowieści mówiące o nadaniu prawa, mimo że zawarta w nich treść historyczna jest bardzo szczupła i obejmuje zaledwie kilka faktów: wyjście plemion hebrajskich z Egiptu pod wodzą Mojżesza, ustanowienie przymierza na Synaju oraz podstawowe sformułowania i zasady prawne. Poza tymi nie kwestionowanymi na ogół faktami historycznymi znalazło się tam wiele materiałów legendarnych, baśniowych czy mitycznych. Tak że dziś jest rzeczą niemal niemożliwą oddzielenie od nich prawdy historycznej. Jednak nie można zaprzeczyć, że autor biblijny wyrażał, przez takie właśnie ujęcie zdarzeń, przekonanie, że prawo ma swoją historię. Kiedyś bowiem je wprowadzono i zmieniało się ono z upływem czasu. Toteż treść przytaczanych opowieści jest często przypadkowa, a okoliczności historyczne
podaje się nie dlatego, by zwrócić uwagę na same szczegóły, lecz raczej by przez nie wyrazić wiarę w to, o czym świadczą.

U podstaw opowieści o wyjściu z Egiptu i o zawarciu przymierza leży doktryna o specjalnym wybraniu Izraela, gdyż wszyscy pisarze i kompilatorzy
w każdym etapie powstawania Pięcioksięgu byli o tym przekonani i w świetle tego przekonania odpowiednio komponowali swoje opowieści. Dlatego w Księdze Rodzaju zamieścili opis prapoczątków świata i człowieka.
Dlatego też - jeśli Izrael wyszedł z Egiptu - źródło E rozpoczyna swą opowieść od dziejów Izraela, źródło J od "początku czasów". Ich autorzy chcieli bowiem pokazać, że boska ręka wiodła ten lud przez historię, która wcale nie zaczęła się dopiero od wyjścia, lecz znacznie wcześniej. Już bowiem przed tymi zdarzeniami zostali wybrani patriarchowie:
Abraham i Jakub; od stworzenia pierwszego człowieka Bóg troszczył się ojego sprawy. Zadaniu temu służą też genealogie Kodeksu Kapłańskiego, gdyż przez nie jego autorzy starają się dowieść, że to wybranie z upływem czasu wiązało się coraz ściślej z plemionami izraelskimi i do nich się stopniowo zacieśniało. Dla autorów hebrajskich każde zdarzenie łączyło się z doktryną wybrania i przymierzem i nie miało własnego celu. Autorzy więc mieli głównie religijne zainteresowania.

Podobnie w pozostałych księgach historycznych ich autorzy wyrażali głównie religijne cele i zainteresowania. Współczesny historyk stara się przede wszystkim ustalić fakty historyczne i zbadać wszystkie okoliczności
mogące wyjaśnić daną sytuację. Ponadto stara się śledzić tendencje i prądy historyczne, aby dostrzec nie samo następstwo faktów, ale cały proces,

i powiązać bieg dziejów z rozwojem kultur, idei i cywilizacji, które składają się na historię. Starohebrajskiego pisarza natomiast bardziej interesował sens historii oraz znaczenie opisywanych rzeczy i zdarzeń.

Księgi: Jozuego, Sędziów, Samuela i Królów należą w Biblii Hebrajskiej do pism prorockich i zalicza się je do dzieł tzw. proroków starszych czy wcześniejszych. Uważano, że są to księgi prorockie, gdyż wyrażały zasady podobne do tych, które głosili w swych naukach prorocy. Autorzy i redaktorzy tych ksiąg nie chcieli upamiętniać wszystkich faktów, nawet tych, które mieli niejako w zasięgu ręki, które były dla nich łatwo dostępne. Wybierali oni z całej masy faktów tylko te, które wydawały się ważne i przydatne dla określonego celu. Braki i luki w tej historii nie wprawiały ich w zakłopotanie. Starali się wpoić czytelnikom przekonanie że posłuszeństwo i lojalność wobec Boga są drogą do prawdziwej mądrości. Księgi te zawierają jednak także sporo materiału historycznego, któremu współczesny historyk musi przyznać dużą wartość, zwłaszcza gdy porówna go z innymi starożytnymi utworami literackimi owych czasów. Dawni pisarze ani nie szukali, ani nie ukazywali faktów po to tylko, by je przedstawić i opisywać dla nich samych. Chcieli przez opis tych faktów napominać i nauczać innych ludzi; i to był główny cel, który przyświecał im w działalności literackiej. Opisywanie zaś zdarzeń stanowiło dla nich tylko środek do osiągnięcia tego właśnie celu. Toteż nic dziwnego, że w ich
tekstach prawda historyczna miesza się z wątkami legendarnymi i mitycznymi, co sprawia, że niełatwo wyłuskać z nich ziarno historycznej prawdy.

Prorocy starsi

o Pięcioksięgu, czyli pięciu księgach Tory, w zbiorze ksiąg Starego Testamentu znajdują się księgi określane w Biblii Hebrajskiej mianem "ksiąg pierwszych proroków" (po hebrajsku newiim riszonim). W biblistyce
na ich określenie przyjął się jednak termin "księgi proroków wcześniejszych",
ajeszcze częściej spotyka się nazwę "księgi proroków starszych". Stanowią one pewną całość, gdyż ciągłość nadaje im opis wydarzeń, które nastąpiły

w okresie od śmierci Mojżesza do zburzenia pierwszej świątyni i niewoli babilońskiej aż po rok 561 p.n.e., kiedy to Ewil-Merodach, czyli Amel-Marduk, władca Babilonu, ułaskawił uprowadzonego w niewolę

w 597 r. p.n.e. króla Judei Jehojachina (Jechoniasza). Przyjąwszy, że Mojżesz zmarł około 1200 r. p.n.e., okres ten obejmuje sześć i pół wieku.

Materiał historyczny dotyczący tego okresu został później wtórnie podzielony na cztery okresy i zamieszczony w czterech księgach. Są to księgi: Jozuego, Sędziów, Samuela i Królów. Jeszcze później księgi Samuela i Królów podzielono na dwie części, toteż dziś mówimy o księgach
1 i 2 Samuela oraz 1 i 2 Królów. Pierwszy okres, od śmierci Mojżesza do śmierci Jozuego (Joz 24, 29-33), obejmujący początki pobytu w Kanaanie, został opisany w księdze noszącej jego imię. Drugi okres, opisany w Księdze Sędziów, obejmuje czasy osiedlania się plemion izraelskich w "ziemi obiecanej", kiedy na czele plemion stali zwierzchnicy, zwani sędziami. Trzeci okres, opisany w Księgach Samuela, zaczyna się od narodzin i działalności Samuela, a kończy ostatnimi dniami Dawida oraz początkiem panowania Salomona (1 Krl, rozdz. 1-2). Czwarty okres, najdłuższy, został opisany w obu księgach Królów. Zaczyna go panowanie Salomona i poprzez dzieje kolejnych władców Izraela i Judy sięga on do wspomnianego wyżej ułaskawienia Jehojachina (2 Krl 25, 27-30). Dokładniejsze jednak zapoznanie się z treścią tych ksiąg wskazuje, że podział ten jest niedoskonały i czysto umowny. Okazuje się bowiem, że wzmianki o śmierci Jozuego i kończujego pokolenia znajdują się w Księdze Jozuego (Joz 24, 29-33) oraz Księdze Sędziów (Sdz 2, 8-10).

Jeśli na podstawie drugiej części Księgi Jozuego można by odnieść wrażenie, że zdobycie Kanaanu i podział kraju pomiędzy poszczególne plemiona izraelskie zostały całkowicie zakończone, to przeczy temu Księga Sędziów, a zwłaszcza jej fragment (Sdz 1,1 do 2,5), wskazujący, że po śmierci Jozuego nadal trzeba było walczyć z Kananejczykami i z trudem
zdobywać kraj, który w większości pozostał w obcym władaniu. Końcowe opowieści Księgi Sędziów, określone także jako dodatki do niej, nie łączą się zupełnie z opisami okresu sędziów. Są to opowieści o wędrówce plemienia Dan do nowych osiedli (Sdz, rozdz. 17-18) oraz opowieść o zbrodni mieszkańców Gibea (Sdz, rozdz.19-21). Treść księgi wskazuje, że winny się one raczej znajdować przed opowieściami o sędziach (Sdz 3, 7 do 16, 31), a nie po nich. Na ogół wszyscy się zgadzają także z innym spostrzeżeniem, że obecnie między księgami Samuela i Królów znajduje się wstawka (2 Sm, rozdz. 21-24) przerywająca - co nietrudno stwierdzić - normalny tok narracji, gdyż bezpośrednio po rozdziale dwudziestym

Drugiej Księgi Samuela winny następować dwa pierwsze rozdziały Pierwszej
Księgi Królów. Tymczasem włączono tutaj zbiór opowieści, spisów

i pieśni nie związanych z poprzedzającym kontekstem, co jeszcze bardziej uwypukla przerwę w narracji.

Księgi te nie były pierwotnie specjalnie napisanymi odrębnymi utworami, ale stanowiły części wielkiego zbioru historycznych opowieści. W zbiorze tym zebrano różne tradycje i opisy różnych wydarzeń, spisane nieraz po długim okresie ich ustnego przekazywania z pokolenia na pokolenie. Opowieści zawarte w tym zbiorze uważano za uzupełnienie Pięcioksięgu. Zresztą księgi pierwszych proroków wykazują sporo podobieństwa do Pięcioksięgu, zarówno pod względem treściowym i językowym, jak i stylistycznym. Toteż G. H”lscher odważył się nawet twierdzić, że "Pięcioksiąg Mojżeszowy oraz księgi Jozuego, Sędziów, Samuela i Królów stanowiły w rzeczywistości, jak na to wskazuje ich treść, jedno w całość powiązane dzieło, które dopiero później podzielono na dziewięć odrębnych i poszczególnych ksiąg" (Geschichtsschreibung in Israel, T□bingen 1952, s. 7). Twierdzenie to niejest pozbawione podstaw. Nietrudno bowiem zauważyć, że w księgach tych znajdują się opowieści i opisy różniące się czy to ogólnym charakterem ‹ celem, który przyświecał ich autorowi, czy to słownictwem i stylem, wskazującym różny czas i różne miejsca pochodzenia danej opowieści lub autora danego opisu. Zarazem jednak odnosi się wrażenie, że w tym tak różnorodnym materiale dokonano pewnych ujednoliceń i uproszczeń, wprowadzając do całości nowe elementy. Dokonał tego zapewne redaktor, którego N. Noth (šberlieferungsgeschichtliche Studien, I, G”tingen 1957, s. 4) nazwał Deuteronomistą. On to zapewne, jak się na ogół przypuszcza, dokładnie przejrzał wcześniej zebrany materiał i dokonał pewnych zmian, poprawek i uogólnień. Niektóre źródła zestawił bez zmian, inne łączył w całość jakimś dopisanym przez siebie tekstem wiążącym, inne zaś sam napisał i włączył do całości. On to miał wprowadzić i podzielić całość na poszczególne księgi, ale dokonany przezeń podział, choć był zabiegiem drugorzędnym, sprawił, że istnieje pewien związek ideowy między Deutero-

nomium a księgami pierwszych proroków, czyli Jozuego, Sędziów, Samuela
i Królów. N. Noth przypuszcza, że Deuteronomista, którego nazywa się też autorem dzieła przekazanego tradycją", dokonał tego już w okresie niewoli
babilońskiej, prawdopodobnie w połowie VI w. p.n.e. Dzieło to rozpoczęto już redakcją Deuteronomium, czyli Księgi Powtórzonego Prawa. Zebrano w nim źródła różnej objętości, różnorodnej wartości i pochodzące z różnych
czasów.

Redakcja tego dzieła przypadła na okres wielkich katastrof i klęsk narodowych. Nie zatarła się jeszcze pamięć o upadku królestwa plemion

północnych, gdy zginęło królestwo Judy, zburzono świątynię, symbol władzy króla i Jahwe, a znaczną część ludności popędzono do niewoli w odległe, obce strony. Deuteronomiczni redaktorzy opracowali swe dzieło pod wrażeniem tych wydarzeń i wysuwali własne refleksje historiozoficzne. Uznali, że monarchia się nie sprawdziła w dziejach narodu, gdyż przyniosła mu nieszczęścia i zawód. Toteż niechętnie odnosili się do instytucji władzy królewskiej i surowo oceniali władców. Sądzili, że ich niewłaściwy stosunek do kultu Jahwe był przyczyną nieszczęść narodu. Tworzyli zaś pod świeżym wrażeniem klęski i upadku. Toteż w świetle tych wydarzeń łatwiej zrozumieć fragmenty ksiąg: Sędziów, Samuela i Królów odnoszące się do królewskiej władzy. Dlatego też nieraz księgi pierwszych proroków wraz z Pięcioksięgiem nazywa się deuteronomicznym cyklem historycznym. Został on bowiem ostatecznie zredagowany pod wpływem tych samych idei i wydarzeń, które spowodowały
powstanie Deuteronomium. W cyklu tym zachowało się wiele cennych, historycznych wiadomości, stanowiących najważniejsze źródło do poznania
dawnych dziejów plemion hebrajskich. Pozostałe księgi historyczne Starego
Testamentu znajdują się w trzeciej części Biblii Hebrajskiej i należą do cyklu kronikarskiego. Są to księgi: pierwsza i druga Kronik oraz Ezdrasza i Nehemiasza.

Księga Jozuego

Treścią tej księgi jest opowieść o podboju Kanaanu przez zjednoczone plemiona izraelskie pod wodzą Jozuego i kolejnym podziale zdobytego kraju między poszczególne plemiona. Tradycja judaizmu zawarta w Talmudzie (traktat Baba Batra 14b) przypisywała autorstwo tej księgi Jozuemu, utrzymując, że to on "napisał swą księgę i osiem ostatnich zdań Tory". Dziś jednak, mimo stwierdzenia w tej księdze, że Jozue zapisał pewne słowa (Joz 24, 26), tezę tę odrzuca się równie stanowczo jak Mojżeszowe autorstwo Pięcioksięgu. A opinię tę uzasadnia się tym, że księga mówiąc o Jozuem, często wypowiada się o nim w trzeciej osobie i zawiera opis jego śmierci (Joz 24, 29-33). Poza tym znajduje się w niej cytat z Księgi Sprawiedliwego (Joz 10,13), też zawierającej elegię Dawida

na śmierć Saula i Jonatana. Toteż nie mogła powstać przed wprowadzeniem
monarchii w Izraelu. Wielokrotnie też mówi o podboju kraju, tak jakby to

wydarzenie nastąpiło w odległych czasach (Joz 4, 9; 5, 9; 7, 26; 8, 28; 9, 27;
13, 13; 15, 63; 16, 10). Wspomina też o zdobyciu Leszem (Laisz) przez plemię Danitów, natomiast Księga Sędziów (Sdz 18, 27-29) stwierdza, że potomkowie Dana znacznie później, dopiero po opuszczeniu wyznaczonych
mu pierwotnie siedzib w górach, których nie zdołali utrzymać, zajęli to miasto, zabrawszy ze sobą jednego z potomków Mojżesza jako swego kapłana. Z księgi tej przebija ogólne przekonanie, że pod wodzą Jozuego szybko zakończono podbój Kanaanu i zdobyto cały ten kraj, a wszystkich jego mieszkańców wybito. Tymczasem w księdze tej znajdują się pewne fragmenty sprzeczne z tą opinią (Joz 13, 13; 15, 13-19, 63; 16, 10; 17, 11-13, 16-18) i wszystko przemawia za tym, że ten drugi pogląd, wyrażony także w Księdze Sędziów, jest bliższy prawdy historycznej.

Obok tych niezgodności i nieścisłości spotyka się także wiele innych, które w sumie prowadzą do wniosku, że podobnie jak w Pięcioksięgu, tak i tutaj wykorzystano różne źródła, które włączono do Księgi Jozuego. Za słusznością tego poglądu może przemawiać np. to, że w jednym miejscu wspomina się, że Jozue położył dwanaście kamieni w środku Jordanu (Joz 4, 9), podczas gdy w innym (Joz 4, 8), że to lud zabrał z Jordanu dwanaście
kamieni i zaniósł je do Gilgal, gdzie Jozue je ustawił (Joz 4, 20). Z tą sprzecznością łatwo się uporał tłumacz Księgi Jozuego w Biblii Tysiąclecia
- po prostu dodał słowo "również" (4, 9), którego brak w oryginale. Dwa razy mówi się w tej księdze o przejściu Izraelitów przez Jordan (Joz 3,
17 i 4,11). Natomiast dwie różne opowieści o upadku Jerycha połączono w jedną całość, nastręczającą czytelnikowi niemałe trudności (Joz 6, 3-21). Według jednej opowieści siedem razy obchodzono miasto w ciszy i milczeniu i dopiero podczas siódmego okrążenia wszyscy na rozkaz podnieśli wielki krzyk, uderzyli w trąby i zaatakowali miasto. Według drugiej opowieści na czele pochodu, który siedmiokrotnie okrążał miasto, szli kapłani dmąc w trąby i podczas siódmego okrążenia zawaliły się mury miasta. Według jednej opowieści pochód dookoła miasta odbywał się przez siedem dni, według drugiej siedem okrążeń zakończono w ciągu jednego dnia. W opisie walki o miasto Aj Jozue wysłał przeciw mieszkańcom

tego miasta trzydzieści tysięcy swych ludzi (Joz 8, 3), a nieco dalej podaje się, że w tym samym celu wysłał pięć tysięcy mężów (Joz 8, 12). Według rozdziału dziesiątego Jozue zdobył Hebron i wytracił jego mieszkańców, przy czym dwukrotnie mówi się w nim o śmierci króla tego miasta (Joz 10, 26 i 10, 37). Natomiast z innego fragmentu (Joz 14,12) wynika, że miasto to pozostało nadal nie zdobyte i zdobył je później dopiero Kaleb (Joz 15,

14). Mamy też w tej księdze dwa opisy pożegnania Jozuego z ludem, raz taki opis ma miejsce w rozdziale dwudziestym trzecim, a drugi raz w rozdziale dwudziestym czwartym.

Wydaje się więc, że i tutaj podobnie jak w Pięcioksięgu mamy przed sobą dzieło kompilacyjne, napisane na podstawie różnych źródeł, stanowiących, jak się na ogół uważa, kontynuację tych, które wyzyskano przy spisywaniu Pięcioksięgu, a więc źródeł określanych też symbolami: J, E, D i P. Jednak na tej podstawie nie można twierdzić, jak to nieraz czyniono, że Księga Jozuego i Pięcioksiąg stanowiły jedną całość. Nie była to jedna kompilacja, raczej ciągłość źródeł. Proces powstania tej księgi, której tytuł wyjaśnia się tym, że jej bohaterem, a nie autorem jest Jozue, przebiegał nieco inaczej. Jej struktura została ukształtowana pod wpływem D, gdy J i E zostały już połączone w jedną całość, a materiały pochodzące z P dodano do niej później. Księga Jozuego w swej obecnej formie jest jednak dziełem redaktorów szkoły deuteronomicznej, mimo że zawiera materiały należące do P. Materiały te bowiem znajdują się tylko w drugiej części księgi i dotyczą głównie geografii. Pierwsza część księgi, podobnie jak pozostałe księgi pierwszych proroków, nie zawiera ani materiałów zaczerpniętych ze źródła P, ani takich, które zakładałyby jego znajomość.

Przypuszcza się, że w swej pierwszej formie Księga Jozuego nie mogła powstać przed ogłoszeniem źródła D. Natomiast w swej obecnej formie nie może być wcześniejsza niż źródło P. Zawiera jednak materiały ze znacznie starszych źródeł. Należą do nich tradycje zaczerpnięte z J i E, jak np. poetycki cytat z Księgi Sprawiedliwego o zatrzymaniu słońca i księżyca
(Joz 10, 12). Księga ta nie mogła powstać przed czasami Dawida, a ponieważ zawierała jego elegie, przyjmuje się, że nie powstała przed okresem panowania Salomona. Nie można jednak wykluczyć, że niektóre umieszczone w niej poematy były znacznie starsze.

W hebrajskiej nazwie tej księgi słowo jaszar - sprawiedliwy - wiąże się z terminem Jeszurun, będącym poetyckim określeniem Izraela. Niektórzy
sądzą, że było to pierwsze słowo poematu - zgodnie z praktyką hebrajską znaną z Pięcioksięgu, gdzie nazwa każdej księgi pochodzi od pierwszego jej słowa. Niemniej jednak wydaje się, że przytoczony z tej księgi cytat jest fragmentem bardzo dawnego poematu narodowego, opisującego walkę i zwycięstwo Jozuego, wskazuje on zarazem, że Jozue zdobywał centralne tereny wyżynne "obiecanej ziemi", czyli dzisiejszej Palestyny. Kontekst

tego cytatu mówi, że Jozue idąc na pomoc Gibeonitom, po forsownym nocnym pochodzie, zaatakował niespodziewanie w marszu Amorytów

i dzięki temu, że atak jego zbiegł się z gwałtowną burzą, zadał im druzgocącą klęskę. Sam zaś cytat tłumaczy się dziś jako metaforę, mającą dowieść, że nawet natura pomagała mu w walce z wrogami. Uważa się, że był to cytat poetycki, który miał podkreślić niezwykłą moc Jahwe, udzielającego pomocy swemu ludowi. Uważano też, że cytat ten należy do źródła J, ale ponieważ w Księdze Jozuego źródło to trudno oddzielić od źródła E i ponieważ poemat ten mówił o zwycięstwie Jozuego w centralnej części kraju, równie dobrze mógł on należeć do tradycji plemion północnych,
a więc do źródła E. Wspomnieliśmy już, że Księga Sprawiedliwego zawierała poematy Dawida. Mogła też zawierać pewne materiały z czasów Salomona. Stanowiła więc zbiór powstały w okresie zjednoczonej monarchii
na południu, lecz zawierający różne narodowe tradycje. Nie znaczy to jednak, że w tym samym czasie powstała cała Księga Jozuego. Przy jej opracowaniu wyzyskano różne źródła, koncentrując się wokół postaci Jozuego. Jej proces powstania trwał bardzo długo i został zakończony po niewoli babilońskiej, w czasach drugiej świątyni, zdaniem niektórych biblistów nawet w IV w. p.n.e.

Księga Sędziów

Treścią Księgi Sędziów są tylko pozornie dzieje plemion izraelskich od śmierci Jozuego do okresu bezpośrednio poprzedzającego wprowadzenie monarchii w dawnym Izraelu. Opisuje ona działalność sędziów, którzy byli nie tyle przedstawicielami wymiaru sprawiedliwości, gdyż nie zajmowali się sądownictwem, ile raczej przywódcami i bohaterami narodowymi. Ukazuje w żywych barwach sytuację historyczną owego okresu, ale nie stara się przedstawić ogólnej historii tych czasów. W księdze
tej wyróżnia się na ogół trzy części. Pierwsza z nich (Sdz l, 1 do 2, 5) omawia pokrótce częściowy podbój i zdobycie przez plemiona izraelskie ziemi Kanaan oraz krótko charakteryzuje sytuację historyczną po śmierci Jozuego. Obszerna druga część (Sdz 2, 6 do 16, 31) jest zbiorem tradycyjnych opowieści o różnych sędziach, przy czym niektórym poświęca
długie opowiadania, a innym zaledwie kilka zdawkowych zdań. W tej

części znajduje się także opowieść o pierwszej próbie wprowadzenia monarchii w Izraelu i o epizodycznym panowaniu Abimelecha w Szechem (#ychem, Sdz 9, 1-57). Trzecia część (Sdz, rozdz. 17-21) zawiera dwie

opowieści z dziejów dwóch izraelskich plemion: Dana i Beniamina, nie związane z żadnym z sędziów i nie wiążące się treściowo z resztą księgi.

Pierwsza część Księgi Sędziów wyraźnie sprzeciwia się Księdze Jozuego. W Księdze tej bowiem zdobycie kraju przedstawiono jako dzieło zjednoczonych plemion izraelskich pod wodzą Jozuego. Natomiast w Księdze Sędziów przedstawia się podbój kraju jako dzieło poszczególnych plemion, które musiały, oddzielnie lub czasem w doraźnych i lokalnych związkach i przymierzach, walczyć o swój kawałek ziemi jeszcze długo po śmierci Jozuego. Ponadto poszczególne zdania i wersety są niemal takie same jak w Księdze Jozuego, ale zdają się wskazywać na ślady odmiennej tradycji. Według Księgi Sędziów podziału kraju dokonano przed podbojem, a nie po podboju, jak to podaje Księga Jozuego, która także zdobycie Laisz przedstawia jako fakt, który zdarzył się za życia Jozuego, gdy tymczasem nastąpiło to znacznie później. W świetle fragmentu Księgi Sędziów (1, 1 do 2, 5), zaliczanego na ogół do cyklu historycznego, należącego do źródła J, okazuje się, jak bardzo wątpliwa i problematyczna jest wartość historyczna znacznej części Księgi Jozuego. Umieszcza ona bowiem dzieje podboju Jozuego w centralnej części kraju, choć z tego fragmentu wynika, że jeszcze go nie zakończono i że za życia Jozuego wiele miast tego rejonu nie zostało zdobytych. Dopiero bowiem znacznie później przyłączono je do terenów Efraima i Manassesa.

Druga część Księgi Sędziów przedstawia opowieści o poszczególnych sędziach, posługując się pewnymi schematami. Są one bardzo podobne do tych, które spotyka się w Księgach Królów, w opowieściach o wydarzeniach, które nastąpiły po podziale zjednoczonego królestwa na dwa odrębne państwa (IX-VIII w. p.n.e.), a więc dotyczących zdarzeń znacznie późniejszych. Schematy te są charakterystyczne dla stylu Deuteronomium i dla związanego z nim cyklu historycznego. Jeśli jednak w Księgach Królów schematy te określa deuteronomiczne prawo o jednym, centralnym ośrodku kultu, to tutaj określa je zasada, że pomyślność narodu zależy od religijnej wierności Jahwe. W opisywanych bowiem czasach nie zbudowano jeszcze jedynego, centralnego ośrodka kultu, uznanego przez szkołę deuteronomiczną. Toteż nie można było zastosować zasady, którą się posługiwano w Księgach Królów.

Opowieści zawarte w Księdze Sędziów wyrażają pogląd, że upadek religijny był przyczyną słabości plemion izraelskich oraz ich ucisku przez obcych. Autorzy tych opowieści sugerują, że trwało to tak długo, aż Bóg powołał jakiegoś wodza, który ponownie wezwał lud do wierności

i wyzwolił go z upokorzenia i ucisku. Dzięki temu wódz ten zapewniał ludowi pokój i pomyślność trwające nie tylko za jego życia, ale i później, aż do czasu następnych sprzeniewierzeń i wynikłych stąd nieszczęść. Księga zawiera opowieści o dwunastu sędziach. Sześciu spośród nich poświęca zaledwie krótkie wzmianki. Są to: Szamgar (Sdz 3, 31), Tola (10, 1-2), Jair (10, 3-5), Ibsan (12, 8-10), Elon (12, 11-12) i Abdon (12, 13-15). Nieco więcej uwagi poświęca dwom innym sędziom, Otnielowi (3, 7-11) i Ehudowi (3, 12-30). Natomiast szeroko opisuje pozostałych, mianowicie: Debory (4, 1 do 5, 31), Gideona (6,1 do 8, 35), Jeftego (Jiftacha,1 1,1 do 12, 7) i Samsona (13, 1 do 16, 3 I). Przy niemal każdym z wymienionych w Księdze Sędziów jej autorzy podają dane chronologiczne. Gdyby jednak dodać lata ich działalności, to w sumie stanowiłoby to okres obejmujący prawie trzy wieki, a więc niemożliwy do przyjęcia, gdyż według Pierwszej Księgi Królów (6, 2) od czasu wyjścia z Egiptu do zbudowania świątyni jerozolimskiej przez Salomona minęło 480 lat. Jeśli odjąć od tej liczby okres wędrówki przez pustynię, czasy Jozuego i Samuela oraz panowanie Saula i Dawida, to na czasy sędziów pozostanie nam znacznie mniej, niż wynikałoby to z danych Księgi Sędziów. Wartość tej chronologii staje się więc nader wątpliwa. Nie ulega natomiast wątpliwości, że autorzy księgi posługiwali się sztucznymi schematami. Dowodzi tego stosowanie w chronologii okrągłych okresów, obejmujących dwadzieścia, czterdzieści lub osiemdziesiąt lat. Wskazuje to, że autorzy za podstawę chronologii przyjęli czterdzieści lat, co stanowiło dla nich życie jednego pokolenia. Podawali więc okresy obejmujące pół pokolenia, całe pokolenie i dwa pokolenia. Na liczbach tych, jak i na całej chronologii, nie można więc bardzo polegać. Liczba lat podana w Pierwszej Księdze Królów (6, 1) jest także sztuczna. Zresztą obydwie te księgi powstały w ostatecznej formie w tych samych czasach. Dlatego niektórzy uczeni, chcąc dostosować całą tę chronologię do rzeczywistości historycznej, utrzymują, że lata obcego panowania należy włączyć do lat działalności poszczególnych sędziów, a nie liczyć je niezależnie. Niektórzy też sądzą, że do liczby lat w Księdze Królów (1 Krl 6, 1) nie włączono panowania Abimelecha i Saula, których pisarze ze szkoły deuteronomicznej uważali za uzurpatorów. Jeszcze inni sądzą, że do tej liczby nie włączono czasu panowania Abimelecha oraz tzw. małych sędziów, tzn. tych, o których mamy tylko skąpe wzmianki. Jest jednak bardziej prawdopodobne, że okrągła liczba czterystu osiemdziesięciu lat

(1 Krl 6, 1) nie jest wynikiem podsumowania danych chronologicznych Księgi Sędziów, lecz raczej powstała przez przydzielenie sztucznej liczby czterdziestu lat, a więc czasu jednego pokolenia, każdemu z dwunastu wielkich przywódców plemion izraelskich: od Mojżesza do Salomona. Przywódcom tym szkoła deuteronomiczna przypisała szczególne znaczenie. Należeli do nich Mojżesz, Jozue, sześciu większych sędziów (Otniel, Ehud, Debora, Gideon, Jefte, Samson) oraz Eliasz, Samuel, Saul i Dawid.

Przyjmuje się na ogół, że sędziowie byli raczej lokalnymi bohaterami, a nie przywódcami całego narodu. Czasy ich działalności łączyły się ściśle ze sobą, a może nawet zazębiały. Uznawszy jednak chronologię podaną w księdze za sztuczną, nie mamy praktycznie żadnych materiałów do ustalenia porządku czasowego tego okresu. Tym bardziej że nie ma też zgodności co do czasu wyjścia plemion izraelskich z Egiptu. Jedni uczeni sądzą, że wydarzenie to miało miejsce w XV w. p.n.e., inni zaś umieszczają je w XIII w. p.n.e.

Opowieści, które kompilatorzy zamieścili w Księdze Sędziów, zostały zaczerpnięte ze znacznie starszych źródeł. Nietrudno także stwierdzić ich złożony, kompilacyjny charakter, dowodzący, że tutaj mamy materiały należące do dwóch różnych zbiorów tradycji, zaliczanych zwykle do źródeł J i E. Wskazuje to zarazem, że w kołach, z których pochodzą źródła Ji E, zbierano także tradycje dotyczące wydarzeń związanych z osiedlaniem się plemion izraelskich w Kanaanie. Obydwa te cykle zostały włączone przez kompilatorów do Księgi Sędziów. Jestjednak bardzo prawdopodobne, że źródła Księgi Sędziów wiązały się raczej ze źródłami Księgi Samuela niż ze źródłami ksiąg wcześniejszych. W obydwu źródła te wydają się sobie bliskie, choć w Księgach Samuela wyzyskano jeszcze znaczną część innych źródeł pomocniczych. O. Eissfeldt wykazał w Księdze Sędziów ślady trzeciego cyklu tradycji historycznych, które łączy on ze swoim źródłem L, jakie wyróżnił w Pięcioksięgu.

Ślady przynajmniej dwóch źródeł są widoczne szczególnie w opowieści o Gideonie. Każdy, nawet przypadkowy czytelnik bez trudu zauważy, choć nie bez zdziwienia, że po pokonaniu Midianitów oraz zabiciu ich

wodzów (Sdz 7, 24 do 8, 3) nadal trzeba było ich ścigać i walczyć z nimi, że
znowu zabijano ich dowódców (8, 4-21). Natomiast dalszy fragment (8, 22-27) zdaje się nawiązywać do pierwszej z tych opowieści. Podobnie też w opowieściach o Abimelechu i Jeftem można zauważyć dwa wątki.
O Deborze mamy dwie opowieści nie tylko różne w formie i stylu, ale

i w treści. Jedna z nich została spisana prozą (Sdz 4, 1-24), druga zaś, następująca bezpośrednio po niej, jest dawnym poematem (Sdz 5,1-31). Jeśli się je porówna, to można zauważyć, że mówią one o różnych wydarzeniach. W pierwszej opowieści czytamy, że to Jawin, król Chacor, gnębił Izrael, a dowódcą jego wojsk był Sysera, który mieszkał w Charoszet.
Według tej wersji zwycięstwo nad nimi było dziełem dwóch plemion: Zewuluna i Naftalego. Natomiast w poemacie stanowiącym piąty rozdział Księgi Sędziów Sysera nie jest sługą królewskim, lecz wodzem wszystkich wrogich sił sprzymierzonych. Zwycięstwo izraelskie było, według wersji poetyckiej, dziełem różnych plemion zajmujących tereny na północ i na południe od Doliny Jezreel (Ezdrelon), gdzie miała miejsce decydująca bitwa, przy czym nie ma żadnej wzmianki o królu Jawinie. Przypuszcza się więc, że w rozdziale czwartym mamy zupełnie odrębną relację o zwycięstwie
dwóch plemion: Zewuluna i Naftalego, nad sąsiadującym z ich ziemiami królem Chacor Jawinem, którą połączono z relacją o zwycięstwie Baraka i Debory nad Syserą. Tymczasem Księga Jozuego (Joz 11, 1-12) przypisuje pokonanie króla Chacor Jozuemu. Fakt ten wyjaśnia się tym, że plemiona północne chciały powiązać swą historię z imieniem tego wielkiego przywódcy. Jemu więc przypisały swoje własne zwycięstwo nad królem Chacor. Tym samym relacja zwycięstwa nad Jawinem w czwartym rozdziale Księgi Sędziów nabiera większej wartości historycznej, jeśli wyłączy się z niej elementy dotyczące walk z Syserą.
Na trzecią część Księgi Sędziów składają się dwie opowieści. Pierwsza mówi o tym, jak członkowie plemienia Dan, wyruszywszy w poszukiwanie miejsca na osiedlenie, zabrali posąg bóstwa ulany z metalu i należący do Michy (Michejasza) z Gór Efraima. Micha urządził własną świątynię, oddając cześć temu posągowi, a jednego z lewitów ustanowił przy niej kapłanem. Danici zdobywszy Laisz zbudowali tam świątynię, którą uczynili swym głównym ośrodkiem, umieszczając w niej zabrany Michejaszowi posąg wraz z uprowadzonym kapłanem. Druga opowieść mówi o występku mieszkańców Gibea i wynikłej wskutek tego wojnie plemion izraelskich z plemieniem Beniamina. Wojna ta doprowadziła niemal do wytępienia tego plemienia, gdyż ocalało zeń zaledwie kilkuset mężów. Toteż, aby nie dopuścić do wygaśnięcia Beniaminitów, przeznaczono
mi na żony czterysta dziewic, które zachowano przy życiu z podbitego

.twesz. Pozostałym zaś pozwolono uprowadzić sobie żony spośród dziewcząt z Szilo. Obie te opowieści, nie mieszczące się w chronologicznych
>ramach księgi, mają także kompilacyjny charakter. Kompilator Księgi

Sędziów zaczerpnął je prawdopodobnie również z obu głównych źródeł tej księgi, lecz trudno ustalić właściwe ich miejsce w tych źródłach. Ponieważ nie łączyły się one z żadnym z sędziów, kompilator nie włączył tych opowieści do głównej części księgi, lecz umieścił je w formie dodatku do niej. Pierwszą z tych opowieści przenika deuteronomiczna niechęć do świątyni w Dan, widoczna także w Księgach Królów. Przez jej zachowanie starano się wyjaśnić początki bałwochwalstwa, rozboju i kradzieży. Druga opowieść wiąże się też ściśle z dziejami Saula. Jest to opowiadanie o tym, jak to córki Jawesz wydano za Beniaminitów. Miało ono wyjaśnić, dlaczego mieszkańcy tego miasta zwracali się później do Saula rezydującego
w Gibea o pomoc ją uzyskali (1 Sam 11,1-13). Wyjaśnienie to zdaje się też wskazywać, że koła deuteronomiczne uważały Saula za uzurpatora, a nie za prawowitego wodza, dlatego też nie pominęły okazji, by ukazać niecne występki plemienia Beniamina, z którego pochodził.

Niektóre opowieści Księgi Sędziów, a zwłaszcza te, które ją zamykają, są pełne rozpasania i krwiożerczego okrucieństwa. Jednak mimo wątpliwości
co do chronologii, mają one znaczną wartość historyczną, gdyż umożliwiają
nam poznanie sytuacji społecznej, moralnej i religijnej plemion izraelskich po osiedleniu się w Kanaanie. Księga Sędziów została spisana dopiero po ogłoszeniu prawa deuteronomicznego, o czym świadczy widoczny w niej wpływ tego prawodawstwa. Włączono jednak do niej materiały znacznie starsze, wykorzystując zbiory, w których się znajdowały. Niektóre z nich powstały zapewne, i to w formie pisanej, w czasach bliskich wydarzeniom, które opisują.

Pieśń Debory. Najstarszy fragment Biblii

Wśród wielu hymnów i pieśni w Biblii, opiewających różne wydarzenia, czołowe miejsce zajmuje poemat, znany pod niesłusznym tytułem "Pieśń Debory", stanowiący dzisiaj piąty rozdział Księgi Sędziów. Autor tego wspaniałego poematu, stanowiącego najwartościowszy fragment poezji staroizraelskiej, jest nam zupełnie nie znany. Wprawdzie pierwszy werset obecnej wersji hymnu: "Owego dnia taką pieśń wyśpiewali Debora i Barak, syn Awinoama" (Sdz 5,1), wskazuje niejako, że Debora była nie tylko bohaterką opisywanych wydarzeń, ale i autorką tego poematu,

jednak nie uznano tego za wiarygodne, choćby dlatego, że poemat jest

wezwaniem właśnie do Debory i Baraka (Sdz 5, 12). Jest to pieśń o Deborze i Baraku, a nie pieśń przez nich ułożona. Powszechnie uważa się, że poemat ten powstał bezpośrednio po opisywanych wydarzeniach, a więc po zwycięstwie kilku plemion izraelskich nad ich przeciwnikami, zapewne, jak można przypuszczać na podstawie Księgi Sędziów (16, 23-25), podczas uroczystości sławiącej chwałę zwycięskiego oręża. Pieśń ta jest perłą starohebrajskiej poezji i świadczy o wysokim stopniu jej rozwoju. Wskazuje zarazem, że poezja już wówczas miała za sobą długi okres rozwojowy.

Poemat rozpoczyna inwokacja wzywająca do wysławiania Jahwe (Sdz 5, 2-3). Dalej następuje opis przyjścia Jahwe, który zjawił się, aby pomóc plemionom izraelskim. Kiedy zaś Jahwe zstępował ze swej siedziby na Synaju, "ziemia drżała, a chmury niebios spływały wodą" (5, 4--5). Na uwagę zasługuje tu fakt, że w poematach ugaryckich z XIV w. p.n.e., znalezionych w latach trzydziestych naszego wieku na terenie Ras esz Szamra w Syrii, podobne zjawiska towarzyszyły pojawieniu się, czyli epifanii, semickiego boga Baala. Hebrajski autor chciał podkreślić, że to pomocy Jahwe jego współplemieńcy zawdzięczają zwycięstwo. Zanim to nastąpiło, plemiona izraelskie przeżyły długi okres udręki, ucisku i spustoszenia (Edz 5, 6-?). Nastały lepsze czasy dopiero wówczas, gdy "powstała Debora, matka Izraela", która wraz z Barakiem przejęła inicjatywę i tchnęła nowego ducha, wzywając plemiona izraelskie do walki przeciw swym ciemiężcom. Nie wszystkie jednak plemiona izraelskie zerwały się i ruszyły do walki. Toteż autor wyśmiewa i piętnuje opieszałość
i: obojętność plemion Rubena, Gileada, Aszera i Dana (Sdz 5, 15-17). Sławi zaś plemiona Zewuluna i Naftalego, które były duszą powstania i przejęły główny ciężar walki. Wysławia bohaterstwo i odwagę tych plemion, które w Taanach nad wodami Megiddo stanęły do boju z królami Kanaanu. Dodaje też, że zwycięzcom pomogła sama natura, gdyż nawet "gwiazdy z niebios walczyły" wraz z nimi i wody potoku Kiszon, który wezbrany wskutek burzy pochłonął przeciwników (Sdz 5, 18-22). Po barwnym opisie przebiegu walki, a szczególnie wydarzeń, które przyczyniły się do zniszczenia nieprzyjaciół, następują przekleństwa skierowane przeciw miastu Meroz, które nie włączyło się do walki i choć mogło, i było do tego zobowiązane, nie udzieliło pomocy walczącym plemionom izraelskim (Sdz 5, 23).

Dalej zaś poeta wysławia i błogosławi Jael z koczowniczego plemienia

Kenitów, gdyż jej czyn był ukoronowaniem zwycięstwa. Autor poematu
89

rozwodzi się nad tym, jak to Jael zabiła Syserę, wodza wrogich oddziałów kananejskich, gdy ten szukał schronienia w jej namiocie (Sdz 5, 24-27). Po plastycznym przedstawieniu śmierci wodza, który padł martwy u stóp niewiasty, autor poematu ukazuje z pewną ironią matkę Sysery, oczekującą na próżno wraz z towarzyszkami na zwycięski powrót syna, który winien wrócić z bogatymi łupami (Sdz 5, 2-30). Potem zaś, nawiązując ponownie do śmierci Sysery, kończy poemat słowami: "Tak muszą zginąć wszyscy Twoi wrogowie, Jahwe, a ci, którzy Cię miłują, są jak słońce wschodzące w swej potędze" (Sdz 5, 31). Poemat ten wskazuje, że jego autor po mistrzowsku operuje materiałem poetyckim. Umie on wykorzystywać odpowiednie efekty i umiejętnie posługuje się kontrastem, przeciwstawiając
ponure obrazy ucisku radosnym pieśniom zwycięstwa, heroiczną odwagę ludzi dobrej woli długim wahaniom ociągających się i gnuśnych pobratymców, przekleństwo Meroz błogosławieństwu Jael. W końcowym obrazie, opisując ze współczuciem matkę Sysery, osiąga szczyty artyzmu, wyrażając okrutną radość spowodowaną śmiercią wroga. W tym miejscu nasz poeta okazuje się poprzednikiem Ajschylosa, który w swych Persach podjął podobny wątek, tak dramatyczny w scenie z Atosą, matką Dariusza.

Ta pieśń, żywa i pełna dramatycznego napięcia, nie przedstawia wydarzeń zgodnie z ich chronologią, lecz często zmienia czas i miejsce ich przebiegu. Raz są to góry Edomu, z których zstępuje Jahwe, innym razem przenosi akcję do rezydencji Sysery. Opisuje dni upadku i udręki, a potem przedstawia zastępy śpieszące do boju i zaraz wprowadza czytelnika w zgiełk i tumult bitwy. Nie jest to więc obiektywne sprawozdanie, lecz impresje człowieka, który zapewne był nie tylko świadkiem, ale sam uczestniczył w opisywanych wydarzeniach. Utwór ten powstał zapewne bezpośrednio lub wkrótce po owych wydarzeniach. Jego starożytność potwierdza fakt, że brak w nim jakiejkolwiek wzmianki o pokoleniu Judy. Nie wymienia się go wśród plemion, które poszły za wezwaniem Debory, ani też wśród tych, które wezwania tego nie posłuchały. Toteż przyjmuje się, że poemat ten powstał wcześniej, nim plemię Judy zaczęło odgrywać czołową rolę wśród pozostałych. Przecież gdyby powstał później, zapewne nie pominięto by milczeniem plemienia, które od czasów Dawida stało się plemieniem królewskim.

Starożytność tego poematu potwierdza także jego analiza językowa. Okazuje się bowiem, że w języku tego utworu występują formy znane z listów znalezionych w archiwach Tell el-Amarna. Odkryte w 1887 roku

archiwa zawierały korespondencję władców Kanaanu z faraonami egipskimi:

Amenhotepem III i Amenhotepem IV, znanym szerzej pod imieniem Echnatona. Korespondencja ta pochodzi z XV i XIV w. p.n.e. Poza "Pieśnią Debory" nie spotyka się podobnych form w biblijnym języku hebrajskim. Toteż na ogół przyjmuje się, że "Pieśń Debory" pochodzi z XII w. p.n.e. i opisuje wydarzenia owego okresu. Jest to więc najstarszy fragment Biblii, mimo że znajduje się w jednej z późniejszych ksiąg. Zarazem potwierdza tezę o wykorzystaniu przez autorów biblijnych wcześniejszych źródeł i wskazuje na kompilacyjny charakter ksiąg biblijnych.

Księgi Samuela

We współczesnych wydaniach Starego Testamentu występują dwie Księgi Samuela. Taki też podział ma miejsce w drukowanych wydaniach Biblii Hebrajskiej, która przejęła go z greckiej wersji Starego Testamentu. Można jednak uznać obie te Księgi za jedno dzieło. Można także przyjąć, że następne dwie Księgi Królów również należały do tego dzieła. W greckiej wersji Biblii starotestamentowej, Septuagincie, Księgi Samuela i Królów określa się mianem Ksiąg Królewskich, lub raczej Ksiąg Królestw, i oznacza kolejnymi liczbami. W Septuagincie mamy więc cztery Księgi Królestw, natomiast w Biblii Hebrajskiej dwie Samuela i dwie Królów.

Księgi Samuela rozpoczyna opowieść o narodzinach i latach dziecięcych Samuela, dalej o dziejach arki przymierza, jej zdobyciu przez Filistynów i odzyskaniu, a następnie o ustanowieniu monarchii wśród plemion izraelskich i panowaniu Saula i Dawida. Według Talmudu autorem tych ksiąg miał być Samuel. Ale twierdzenie to jest pozbawione podstaw i całkowicie błędne, gdyż Samuel zmarł, zanim nastąpiła większość opisanych w tych księgach wydarzeń. Niektórzy współcześni autorzy uważają, że opowieść o narodzinach Samuela dotyczyła Saula, gdyż raczej do hebrajskiej formy tego imienia (Szaul - uproszony) nawiązuje wyjaśnienie jego etymologii (hebr. szeiltiw - uprosiłam go), polegającej na grze słów (1 Sm I, 20). Zjawisko to zresztą często się spotyka w księgach Starego Testamentu. Opowieść o narodzinach, rozpoczynająca pierwszą księgę, miała zdaniem tych samych autorów wyjaśnić fakt poświęcenia chłopca służbie w świątyni Jahwe w Szilo, gdzie znajdowała się wówczas arka przymierza. Świątynia i arka znajdowały się wówczas na

terenach należących do plemienia Efraim. Toteż jest mało prawdopodobne, by dopuszczano do jej służby Beniaminitę, którym był Saul.

Nawet najbardziej pobieżna lektura Ksiąg Samuela prowadzi do wniosku, że wykorzystano w nich różne źródła. Np. w Pierwszej Księdze Samuela (7, 13) znajdujemy wiadomość, że po uwolnieniu Micpy z rąk Filistynów nie pojawili się oni więcej na terenach izraelskich "przez wszystkie dni życia Samuela". W następnym zaś rozdziale tłumaczy się pragnienie ludu wprowadzenia władzy królewskiej chęcią naśladowania otaczających ludów pogańskich. Natomiast w rozdziale dziewiątym (15-16)
czytamy, że ustanowienie władzy królewskiej było wynikiem boskiej inicjatywy. Tekst ten mówi, że to z rozkazu Jahwe Samuel namaścił Saula na króla, aby wyzwolił lud izraelski z rąk Filistynów. Według innego fragmentu (1 Sm 10, 24) Samuel obwołał Saula królem i "ogłosił prawa królewskie", które zapisał w księdze i "złożył ją przed Jahwe". Następny już jednak rozdział (1 Sm 11, 5-7) mówi o tym, że Saul zajmował się swoim gospodarstwem, a wysłannicy miasta Jabesz w Gileadzie, którzy przybyli do Gibea prosić o pomoc przeciw Ammonitom, nie do niego się o nią zwracali, gdyż prawdopodobnie byłjednym ze zwykłych mieszkańców.
Przypadkowo dowiedziawszy się o ich kłopotach objął kierownictwo i dopiero w wyniku tej energicznej i skutecznej działalności został wybrany
na króla.

Nie mniej skomplikowana jest opowieść o przybyciu Dawida na dwór Saula. Według Pierwszej Księgi Samuela (16, 16-23) to Saul za radą swoich dworzan wezwał go jako człowieka mało znanego, aby grając na harfie, swą muzyką łagodził królewskie dolegliwości, kiedy króla zawodziły
nerwy i miewał zaburzenia psychiczne. Ponieważ Dawid był już "wojownikiem wyćwiczonym w boju", Saul, polubiwszy go, uczynił z niego swojego giermka. Następny rozdział przedstawia to zdarzenie w zupełnie innych okolicznościach. Plemiona izraelskie walczyły wówczas z Filistynami pod wodzą Saula. Wśród wojowników królewskich nie było jednak Dawida, jak można by się spodziewać. Będąc najmłodszym synem Iszaja, przebywał w domu ojca w Betlejem i pasał jego owce. Przybył do obozu wojowników Saula, przynosząc żywność swoim trzem braciom, należącym do królewskich oddziałów. Naraził się przez to na naganę

starszego brata Eliawa, ponieważ zostawił trzodę i przybył tylko z prostej ciekawości, aby przyjrzeć się walce. Dawid był wtedy młodzieńcem nikomu nie znanym. Po zwycięskiej walce z Goliatem - którego zabił kamieniem wyrzuconym z procy, a potem uciął mu głowę jego własnym

mieczem - i ucieczce Filistynów, rozgromionych przez wojowników plemion izraelskich, Saul rozpytywał o jego imię. Dopiero wówczas wódz izraelski Abner przyprowadził go przed króla, a Saul zabrał go ze sobą, nie pozwoliwszy wrócić do ojca. W każdym z tych fragmentów zachowały się więc nie tylko różne opowieści o ustanowieniu monarchii izraelskiej, ale także o pojawieniu się Dawida na dworze Saulowym.

W księgach tych widać także wyraźnie dwie zupełnie różne postawy wobec instytucji monarchii i jej ustanowienia, co także świadczy o wykorzystaniu źródeł powstałych w innej epoce i w innych środowiskach.

Dla autora jednego z nich monarchia była dziełem bożym, przez które Bóg chciał zapewnić ocalenie i wyzwolenie swojemu ludowi. Dla autora drugiego źródła ustanowienie monarchii było aktem buntu i rebelii przeciw Bogu, równoznaczne z odrzuceniem boskiego panowania. Stwierdzenie tych dwóch odrębnych źródeł pozwala wyróżnić wiele innych podwójnych opowieści o tych samych wydarzeniach, które przedstawiają je w różny sposób. Znajdujemy więc dwie opowieści o walce

Dawida z Achiszem (1 Sm 21, 10-15; 27, 5-12), podwójną opowieść o tym, jak Dawid oszczędził Saulowi życie (1 Sm 24, 1-22; 26, 1-25), i prawdopodobnie także dwie opowieści o śmierci Saula (1 Sm 31,1-7; 2 Sm 1, I-16).

Analizując Księgi Samuela w świetle teorii źródeł, niektórzy uczeni wiążą każdą opowieść z jednym z dwóch źródeł, które z kolei wiążą ze źródłami J i E, znanymi z Pięcioksięgu. Bardziej jednak prawdopodobne jest powiązanie źródeł Ksiąg Samuela ze źródłami Księgi Sędziów, które - jak już zwracaliśmy na to uwagę - mogą być niezależne od źródeł Pięcioksięgu. Na przykład L. Rost dowodził, że dwa główne źródła Ksiąg Samuela można wiązać tylko ze źródłem Pierwszej Księgi Królów. Wydaje się jednak, że więcej wspólnych cech mają Księgi Samuela z Księgą Sędziów. Jednak te wspólne cechy nie są inne niż te, które zdają się wskazywać na wspólnotę autorską Pięcioksięgu i Księgi Jozuego w czasie powstawania tych ksiąg.

W świetle teorii źródeł - opowieści o dzieciństwie Samuela łączy się ze źródłem E. W Drugiej Księdze Samuela znaczny fragment (rozdz. 9-20) zalicza się do źródła J. Jest to zarazem najdłuższy wyciąg z jednego dokumentu w dotychczas omówionych księgach biblijnych, poza Księgą Powtórzonego Prawa. W dziele tym jest bardzo mało dodatków

deuteronomicznych. Toteż uważa się, że dzieło to powstało przed reformą deuteronomiczną Jozjasza. Są w nim bowiem nieliczne ślady późniejszych

przeróbek. Dlatego przyjmuje się, że Księgi Samuela są w zasadzie jedynym powstałym przed Deuteronomium dziełem włączonym do "pierwszych proroków".

W Księgach Samuela ich autorzy i kompilatorzy wyzyskali wcześniejsze źródła - J i E. Jednak wszystko wskazuje na to, że księgi te powstały dopiero po wprowadzeniu monarchii w dawnym Izraelu. Wyróżnia się w nich kilka części zaczerpniętych z różnych źródeł. Są to: opowieść o młodości Samuela (1 Sm I-3), dzieje arki przymierza (1 Sm 4-6), opowieść o ustanowieniu monarchii przychylna tej instytucji (I Sm 7, 9-10;11,13-14) i inna, deuteronomiczna, niechętna władzy królewskiej (I Sm 7-8;12,15), duży fragment, opisujący pojawienie się Dawida ijego stosunki z Saulem (1 Sm, rozdz. 16-31), dzieje Dawida (2 Sm 1-8), a także fragment (2 Sm 9-20) zaczerpnięty ze źródła określanego mianem "Kronika dworu Dawida", wyrażający troskę o zapewnienie sukcesji na tronie Dawidowym i perypetie z tym związane.

Kompilacji ksiąg Samuela dokonano prawdopodobnie po powstaniu Deuteronomium. Kompilacja ta była dziełem szkoły deuteronomicznej. Dokonano jej prawdopodobnie pod koniec niewoli babilońskiej. Ponieważ na ogół uważa się, że Księgi Samuela powstały przed Księgami Królów, istnieje też opinia, iż mogły one powstać nieco wcześniej. To, że w księgach
tych znalazły się późne źródła, nie oznacza, że opowieść o wprowadzeniu monarchii powstała dopiero w VI w. p.n.e. Już bowiem prorok Ozeasz, żyjący w VIII wieku p.n.e, odnosił się niechętnie do monarchii, a nawet potępiał tę instytucję (Oz 10, 9). Nie ulega jednak wątpliwości, iż obecną formę nadano Księgom Samuela w kręgach deuteronomicznych i nie nastąpiło to przed okresem niewoli babilońskiej.

Należy tu jednak stwierdzić, że tak późna data ostatecznej kompilacji nie pozbawia Ksiąg Samuela ich historycznej wartości. Nie trzeba też zapominać, że ich autorzy i kompilatorzy nie zajmowali się historią we współczesnym sensie tego słowa. Interesowały ich bardziej nauki moralne poszczególnych wydarzeń i wnioski, jakie z nich wynikały dla czasów im współczesnych. Dawne dzieje były dla nich raczej tłem i ilustracją pouczeń religijnych, których chcieli udzielić swoim pobratymcom. Obiektywizm w referowaniu wydarzeń, prostota oraz oszczędność wyrazu, także żywość i barwność narracji nadają w sumie tym źródłom duże znaczenie. Wśród nich wyróżnia się szczególnie źródło zwane Kroniką dworu Dawida. Źródło to bowiem nie stara się ukryć błędów Dawida ani przemilczeć

trudności, z którymi musiał walczyć. Nie ma więc powodu, by wątpić

w jego wczesne pochodzenie. Powstało ono zapewne wkrótce po panowaniu Dawida i nie ma sobie równego pod względem wieku i uczciwości przekazu.

W Księgach Samuela znajduje się kilka utworów poetyckich, także zaczerpniętych z wcześniejszych źródeł. Pierwszym z nich jest "Pieśń Anny ' lub Hanny (1 Sm 2, I-10), nie będąca jednak dziełem Anny, matki Samuela. Występujący w niej zwrot: "niepłodna rodzi siedmiokroć" nie łączy się z doświadczeniami Anny, choć może to stanowić pewne okazjonalne nawiązanie do jej przypadku. Natomiast werset: "Ona da siłę królowi, wywyższy ród swego pomazańca" - wskazuje, że utwór ten nie mógł zostać napisany przed wprowadzeniem monarchii. Trudno jednak bliżej określić czas jego powstania. Była to zapewne wspólnie śpiewana pieśń wspominająca i wysławiająca dobrodziejstwa Boga.

Drugim utworem poetyckim w Księgach Samuela jest elegia, której nadaje się obecnie tytuł: "Lament Dawida nad Jonatanem" (2 Sm I, 19-27). Utwór ten stanowi fragment zaginionej "Księgi Sprawiedliwego". Na ogół nie kwestionuje się Dawidowego autorstwa tej elegii. Zdaje się za tym przemawiać brak jakiegokolwiek odniesienia do stosunków pomiędzy Saulem a Dawidem. Taka wielkoduszność pasuje do samego Dawida. Brak takiego odniesienia byłby trudny do wytłumaczenia, gdyby to był utwór stworzony przez kogoś innego i potem przypisany Dawidowi. Autor taki zapewne z natury rzeczy wspomniałby o wrogości Saula wobec Dawida. Ponadto w utworze tym nie ma żadnych wzmianek religijnych. zważywszy zaś, że tradycja związała imię Dawida z poezją religijną, inny autor postarałby się nadać temu utworowi religijny charakter. Jedyną ‚jednak wskazówką przemawiającą za Dawidowym autorstwem elegii jest wzmianka o bliskiej przyjaźni pomiędzy Jonatanem a poetą (2 Sm I, 26).

Kolejnym poematem jest krótka elegia - "Lament Dawida nad Awnerem" (2 Sm 3, 33-34). Przypisuje siejej autorstwo Dawidowi, który uczestnicząc w pogrzebie Awnera, miał w tym własny cel, by okazać żałobę i smutek. Awner bowiem zginął z rąk Joawa, który pomścił w ten sposób śmierć brata. Zgodnie z ówczesnymi zwyczajami krwawa pomsta była prawem i za to nie można było karać. Dawid więc zjawił się na pogrzebie, aby uniknąć podejrzeń, że on też brał w tym udział. Chciał przez to odciąć się od tego aktu, który zresztą był mu bardzo na rękę. Ponieważ zaś tradycja przypisuje Dawidowi talent poetycki, nie ma powodu, by tu właśnie wątpić, że to on wygłosił odpowiednią lamentację, której przetrwał tylko niewielki fragment.

Innym fragmentem poetyckim jest tzw. Hymn Dawida (2 Sm 22, 2-51), identyczny z Psalmem 18, znajdujący się wśród uzupełnień do Księgi Samuela. Do ksiąg tych dołączono go zapewne bardzo późno, na długo po zakończeniu ich kompilacji. Uważa się jednak, że jest to utwór bardzo dawny, a jego autorstwo przypisuje się Dawidowi, choć są w nim pewne późniejsze glosy i dodatki.

Ostatnim utworem poetyckim, znajdującym się również w uzupełnieniu do Ksiąg Samuela, jest fragment uważany za "Testament Dawida" (2 Sm 23, 1-7), będący także późniejszym dodatkiem. Rozpoczyna się stwierdzeniem, że są to ostatnie słowa Dawida. Nie przypisuje się mu jednak wartości historycznej. Można bowiem wątpić, czy Dawid sam spisał swe ostatnie słowa i czy sam pisałby o swym utworze, że "jest to ulubiona pieśń Izraela" (2 Sm 23,1). Hymn ten, choć włączony dopiero po niewoli, był niewątpliwie utworem znacznie starszym.

W zakończeniu Ksiąg Samuela zebrano w formie dodatku, podobnie jak w Księdze Sędziów, różne opowieści nie związane chronologicznie z tokiem narracji. Nie są one jednak dziełem kompilatora, który dołączył je do ksiąg w obecnej formie, gdyż występują w nich pewne niezależne, odrębne cechy. Dodatek ten obejmuje sześć sekwencji: 1) opowieść o głodzie w kraju i jego przezwyciężeniu (2 Sm 21, 1-14); 2) opowieść o czynach wojowników Dawida w walce z Filistynami (2 Sm 21,15-22); 3) "Hymn dziękczynny Dawida" (2 Sm 22); 4) "Testament Dawida" (2 Sm 23, 1-7); 5) opowieść o dzielnych żołnierzach Dawida (2 Sm 23, 8-39); 6) relacja o spisie ludności i plagach, jakie spadły na lud (2 Sm 24). Nietrudno zauważyć, że opowieść pierwsza i ostatnia są podobne w formie i treści, druga i piąta należały prawdopodobnie do jednego zbioru, a trzecia i czwarta są poematami przypisywanymi Dawidowi. Przypuszcza się więc, że taki podział treści tego dodatku jest bardzo późny, choć materiały w nim zebrane są bardzo dawne. Mogą nawet pochodzić, jak sądzi K. Eliger, z czasów, zanim Dawid został królem całego Izraela, a więc z okresu jego panowania w Hebronie. Wspomnienie klęsk i plag, jakie dotknęły naród, może wyrażać postawę deuteronomicznego kompilatora, który podobnie jak kompilator Księgi Sędziów był niechętny Beniaminitom i dał wyraz swemu zadowoleniu, że cios spadł na Saula, władcę pochodzącego właśnie z pokolenia Beniamina. Kompilator ten był zainteresowany tym, by ukazać przyczyny wzniesienia przez Dawida ołtarza na miejscu, gdzie potem zbudowano świątynię, będącą największą świątynią całej szkoły deuteronomicznej.

Niektórzy sądzą, że fragment zwany Kroniką dworu Dawida (2 Sm 20) nie znajdował się początkowo w Księgach Samuela, gdyż ominął go zupełnie autor Ksiąg Kronik, zwany Kronikarzem. Nie znaczy to jednak, że fragment ten włączono dopiero później. Raczej wydaje się bardziej prawdopodobne, że Kronikarz pominął po prostu ten fragment, gdyż idealizując postać Dawida, nie uważał za właściwe pisać o jego przewinieniach, grzechach i nieszczęściach. Nie wydaje się też, by po czasach działalności Kronikarza dodano coś do źródeł,

z których korzystał.
Historiografia starotestamentowa zaczęła się właściwie dopiero opisem dziejów życia pierwszych królów izraelskich: Saula i Dawida. Biografie tych władców, stanowiące zarazem podłoże jednej z najstarszych warstw pięcioksięgu, określanej mianem źródła jahwistycznego, weszły w skład

ksiąg Samuela oraz złożyły się na pierwsze rozdziały Ksiąg Królów. Określa się je często jako pamiętniki Saula i Dawida. Czytając rozdziały od dziesiątego do dwudziestego Drugiej Księgi Samuela oraz dwa pierwsze
rozdziały Ksiąg Królów, stanowiące tzw. Kronikę dworu Dawida, bez trudu można zauważyć, że cały ten obszerny fragment tworzy zwartą całość. Przy tej lekturze odnosi się nieodparte wrażenie, że mamy przed sobą dawny dokument, który włączono do tych ksiąg niemal bez zmian. Jest to zarazem jeden z najpiękniejszych fragmentów całego Starego Testamentu, słusznie zaliczany do jego arcydzieł. Toteż można twierdzić, że podobnie jak historiografię grecką zapoczątkowało wspaniałe dzieło Herodota, tak i literaturę starohebrajską rozpoczęło dzieło historyczne wyróżniające się bystrością obserwacji i świetnością formy literackiej.
, W zbiorze tym są jednak pewne dodatki. Jednym z nich jest również bardzo piękny opis rozmowy proroka Natana z królem Dawidem (2 Sm ##,1-14). Znajduje się tutaj wzruszająca przypowieść o bogaczu i biedaku, który miał tylko jedną małą owieczkę. Biedak ów karmił ją i chował razem z dziećmi. Otóż tę jedyną owcę zabrał biedakowi bogacz na ucztę, gdy raz przybył do niego gość. Opowieść ta wzburzyła Dawida, który ostro potępił niecny uczynek bogacza. Ale przypowieść miała inny cel. Opowiadając ją bowiem, prorok wypomniał Dawidowi, że uwiódł Batszewę
i spowodował śmierć jej męża Uriasza. Zarazem zapowiedział Dawidowi,

że jako kara za ten niecny czyn spotka go nieszczęście w życiu rodzinnym.
ersja pierwotna była zapewne krótsza i zawierała po prostu opis kary, jaka spotkała Dawida. Była nią choroba, a następnie śmierć jego pierwszego
dziecka, które zrodziło się z grzesznego związku z Batszewą. Innym

dodatkiem są fragmenty ostatnich poleceń, które Dawid przekazywał Salomonowi. Jednym z nich jest zachęta, aby dokładnie wypełnił to wszystko, co "napisano w Prawie Mojżesza" (I Krl 2,1-4). Zachęta ta stoi w dziwnej sprzeczności z danym Salomonowi rozkazem, aby dokonał pomsty na Joawie i Szimei.

Usunąwszy te niewątpliwe dodatki i poprawki, otrzymujemy jeden z najbardziej doskonałych opisów historycznych. Żywość i barwność obrazu oraz umiejętność obserwacji i przedstawiania faktów i przeżyć sprawiają, że niemal jednomyślnie i powszechnie uważa się, że jest to nie tylko najlepszy fragment literatury starohebrajskiej, ale zarazem całej literatury starożytnej. Treścią obszernego fragmentu są dramatyczne wydarzenia związane z sukcesją tronu po Dawidzie. Rozpoczyna je opis narodzin potomka, który wskutek tragicznego splotu wydarzeń i tragicznej śmierci trzech swoich braci zajął tron po ojcu. Potomkiem tym był Salomon, spadkobierca Dawida. A było to tak: podczas wojny z Ammonitami (2 Sm 10, I do 11, 2) Dawid nie ruszył w pole, lecz pozostał w Jerozolimie. Pewnego wieczoru z wysokości swego pałacowego tarasu spostrzegł kąpiącą się niezwykle piękną kobietę. Była nią Batszewa, żona Uriasza Hetyty, jednego z jego dowódców. Król sprowadził ją zaraz do pałacu. Skutkiem tej wizyty była brzemienność Batszewy. Powiadomiony o tym przez nią Dawid wezwał Uriasza do siebie i kazał mu zostać w Jerozolimie. Uriasz jednak pozostał wśród swych żołnierzy i nie udał się do domu na spoczynek. Dowiedziawszy się o tym, Dawid zdradziecko pozbył się Uriasza (2 Sm 12, 2-26). Potem sprowadził Batszewę do pałacu i urodziła mu syna. Jednak jej pierworodny wkrótce zmarł. Drugim jej synem był Salomon (2 Sm 1 l, 26-12, 25).

Najstarszym synem Dawida był Ammon, którego miał z inną małżonką. Tenże Ammon zapłonąwszy afektem uwiódł swą przyrodnią siostrę Tamar. Dawid dowiedziawszy się o tym rozgniewał się, ale nie ukarał Ammona. Toteż zniewagę siostry pomścił Absalom, jej rodzony brat, zapewne wykorzystując tę sytuację, aby pozbyć się rywala do tronu. Po trzech latach wygnania, dzięki dworskim intrygom, Absalom uzyskał przebaczenie ojca i wrócił na dwór (2 Sm 13-14). Rychło jednak, wyzyskując niezadowolenie plemion północnych, podejrzewających pochodzącego z południa Dawida o niesprawiedliwość, wywołał bunt i wypędził ojca z Jerozolimy. Przy Dawidzie, który udał się za Jordan, pozostała tylko garstka wiernych sług. Miał też swoich nielicznych zwolenników w stolicy zajętej przez Absaloma (2 Sm 15-16). Ten ścigał

ojca aż za Jordan, ale tam doświadczony wódz Joaw rozbił jego wojska i zabił uzurpatora, obawiając się, że sam Dawid go nie ukarze (Sm 17-18). Wieść o tym tak bardzo zmartwiła Dawida, że przesłoniła mu radość zwycięstwa i trzeba było znowu interwencji Joawa, aby powitał w stolicy wierne mu oddziały (2 Sm 19,1-9).

Narrator opisuje potem, jak Dawid, umiejętnie sterując nastrojami panującymi wśród poddanych, pozyskał sobie opinię publiczną i znowu zdobył sympatię całego narodu wróciwszy do Jerozolimy, którą utrzymał już do końca życia, mimo buntu plemion północnych pod wodzą Szewy. Bunt został stłumiony przez Joawa (2 Sm 19-20).

W ciągu ostatnich dwóch lat panowania dwór podzielił się na dwie koterie, intrygujące wokół osoby starego władcy. Jedna z nich, skupiająca wszystkich starych dworzan i towarzyszy króla, chciała wynieść na tron Adoniasza, najstarszego syna Dawidowego po Absalomie. Druga grupa, do której należeli ludzie nowi na dworze, popierała Salomona, syna Batszewy. Adoniasz wcześnie odkrył ich plany. Toteż ludzie drugiej grupy wymogli na sędziwym Dawidzie, aby sam ogłosił Salomona królem. Po śmierci Dawida Salomon krwawo rozprawił się z Adoniaszem i jego zwolennikami. Większość z nich zgładził, a resztę wypędził z Jerozolimy (1 Krl 1-2).

Taka jest pokrótce treść tego najbardziej charakterystycznego i najlepiej zachowanego dokumentu historycznego, który nie był oficjalną kroniką dworską. Autora bowiem interesują głównie wojny domowe, w których Dawid musiał walczyć ze swymi synami, inne zaś sprawy ukazuje tylko sporadycznie i przypadkowo. Opisywane wydarzenia nie przynoszą sławy ani Dawidowi, ani jego rodzinie. Autor ukazuje słabość Dawida i wynikające z niej krwawe następstwa. Kronika jego stanowi rodzaj pamiętnika. Rzecz charakterystyczna, że jej autor nie miał żadnych zamiarów dydaktycznych niczego nie przypisuje szczególnemu działaniu bożemu. Autor umiejętnie kreśli tu ludzkie sylwetki i charaktery i pokazuje atmosferę dworu dawidowego. Należał on zapewne do postronnych obserwatorów lub może do zwolenników Salomona, a jego głównym celem było uzasadnienie sukcesji Salomona po Dawidzie na królewskim tronie w Jerozolimie. Władał tak mistrzowsko piórem, iż wydaje się niemożliwe, że pisał to już przed trzema tysiącami lat.

Księgi Królów

We współczesnych wydaniach Biblii są dwie Księgi Królów, zwane także Księgami Królewskimi, pierwotnie jednak, w rękopisach hebrajskich, księgi te stanowiły jedną całość. Podział obecny wprowadzono dopiero w Septuagincie, skąd przyjęto go najpierw w łacińskich, a potem w innych przekładach. W wersji greckiej uważano Księgi Królów za kontynuację Ksiąg Samuela i części jednego dzieła, które w Septuagincie noszą nazwę Ksiąg Królestw, oznaczonych czterema kolejnymi numerami. Pogląd taki i dzisiaj ma swoich zwolenników, gdyż początkowy fragment Pierwszej Księgi Królów stanowi bezpośrednią kontynuację fragmentu Drugiej Księgi Samuela (rozdz. 8-20), czyli tzw. Kronik dworu Dawida. Jednak przeciw temu poglądowi przemawia fakt, że w Księgach Królów obserwuje się bardziej schematyczną metodę kompilacji niż w Księgach Samuela, widoczną szczególnie w stosowaniu pewnych stereotypowych formuł. Wprawdzie formuły te pojawiają się dopiero w tych częściach, które dotyczą dziejów Izraela po rozpadnięciu się zjednoczonego królestwa, ale mogą one wskazywać, że Księgi Królów i Księgi Samuela stanowiły odrębne dzieła. Powstały zapewne niedługo po sobie i niewątpliwie ich celem było kontynuowanie dzieła poprzedniego. W Księgach Królów wyróżnia się trzy części. Pierwszą są dzieje Salomona (1 Krl, rozdz. 1-11), drugą - dzieje obu królestw izraelskich aż do upadku królestwa północnego, czyli królestwa Izraela (1 Krl, rozdz. 12-22; 2 Krl, rozdz. 1-17), trzecią zaś część tworzą dzieje królestwa Judy, aż do niewoli babilońskiej i ułaskawienia króla Judy Jehojachina (Jechoniasza) przez władcę Babilonu Amel-Marduka (Ewil-Merodacha) w 561 r. p.n.e.

Księgi Królów rozpoczyna opis ostatnich lat panowania Dawida. Lata te, pełne walk o władzę, cechowała troska o zapewnienie Salomonowi następstwa na tronie Dawidowym. Potem następuje opis rządów Salomona,
ujęty tak, aby podkreślić świetność i blask jego panowania, choć mniej szczegółowy niż opowieść o panowaniu i życiu Dawida. W opisie rządów Salomona najwięcej uwagi poświęcono budowie świątyni, uważanej przez autorów za główne wydarzenie. Następny fragment stanowi opis rozłamu dotychczas zjednoczonego królestwa plemion izraelskich po śmierci Salomona oraz przyczyn, które spowodowały to brzemienne w skutki wydarzenie.

Kolejną część stanowią dzieje obu podzielonych królestw: północnego królestwa dziesięciu plemion, zwanego królestwem Izraela lub Efraima, oraz południowego królestwa, obejmującego plemiona Judy i Beniamina. W części tej pojawiają się pewne stereotypowe formuły, sprawiające wrażenie schematyczności całego zapisu, opartego tylko na względnej chronologii. Punktem bowiem odniesienia czasowego dla opisu dziejów jednego królestwa są dzieje i lata panowania monarchy drugiego państwa. Najpierw autor opisuje dzieje państwa obejmujące pewien okres, a potem cofa się i przedstawia dzieje drugiego królestwa w tym okresie, posuwając się w czasie dalej, niż to obejmuje okres poprzednio opisany. Opis każdego panowania rozpoczyna pewna schematyczna formuła wprowadzająca, zwykle dłuższa przy panowaniu królów Judy. Podobna formuła kończy też opis każdego panowania. Przy królach Judy formuła zawiera: a) dane synchroniczne, odnoszące rok wstąpienia na tron monarchy do lat panowania króla bratniego królestwa, b) wiek króla w chwili wstąpienia na tron i objęcia rządów, c) imię matki, d) długość panowania, e) krótką ocenę panowania, dokonaną przez pisarza. Przy królach Izraela formuła ta zawiera tylko trzy elementy: a) dane synchroniczne, b) długość panowania, c) ocenę rządów danego władcy. W formule zamykającej autor zazwyczaj odwołuje się do źródła, w którym czytelnik znaleźć może dalsze informacje: wiadomość o śmierci i pogrzebie króla oraz imię jego następcy.

Oceny zawarte w tych formułach są wyrazem stanowiska kół deuteronomicznych. Toteż uważa się, że i Księgom Królów aktualną formę nadano w kręgach odpowiedzialnych za deuteronomiczną reformę religijną.

Kompilatorzy Ksiąg Królów potępiają bez wyjątku wszystkich królów Izraela. Zwykle porównuje się ich z Jeroboamem (hebr. Jarowam), `którego główną i często wypominaną winą było zbudowanie świątyń w Dan i Betel, mających konkurować ze świątynią w Jerozolimie. Także w ocenie wszystkich królów Judy widoczna jest troska o centralizację kultu Jahwe i jego czystość. Szczególnie rzuca się to w oczy przy tzw. dobrych władcach, których przychylną ocenę osłabia zarzut, że nie usunęli tzw. kultu "wyżyn" (1 Krl 15, 14; 22, 43). Podobnie jak w Księdze Sędziów, i tutaj widać pragmatyzm religijny, starający się wiązać sukcesy władcy z jego postawą religijną. W opowieści o dziejach Salomona nie tylko świątynia, która w czasach Deuteronomisty była czymś najważniejszym, jest głównym przedmiotem zainteresowania. W dalszej części

opowieści wykazuje się, że przyczyną niepowodzeń tego monarchy była
101

11)
21)
31)
41.
l1 .1 .1 .1 .1 .1
rI.A.1.a

jego miłość do kobiet z obcych ludów oraz tolerancja dla przyniesionych przez nie obcych kultów.

Jest więc rzeczą niemal pewną, że redaktor odpowiedzialny za kompilacje tych ksiąg należał do szkoły deuteronomicznej. Doprowadził on opis dziejów
swego ludu aż do 561 r. p.n.e., kiedy to Amel-Marduk (Ewil-Merodach) wstąpiwszy na tron uwolnił z więzienia króla Judy Jehojachina, wziętego w niewolę przez Nabuchodonozora. Data ta zarazem wskazuje, że spisywanie Ksiąg Królów zakończono niedługo po tym wydarzeniu. Przypuszcza się bowiem, że gdyby Księgi Królów spisano po upadku Babilonu i wydaniu przez Persów zezwolenia na powrót do Judei, to ich kompilatorzy nie odnotowaliby z taką uwagą uwolnienia króla Judy przez babilońskiego władcę. Jest bardziej prawdopodobne, że księgi te powstały wcześniej, a fragment o uwolnieniu Jehojachinajest późniejszym dodatkiem.

Niektórzy bibliści sądzą, że Księgi Królów kończyły się pierwotnie na panowaniu Jehojachina i opisie pierwszej deportacji dokonanej przez Nabuchodonozora w 597 r. p.n.e. Pewne dane zdają się wskazywać, że księgi spisano przed upadkiem dynastii Dawida w Jerozolimie i przed zburzeniem pierwszej świątynijerozolimskiej (por.1 Krl 8, 8;11, 36; 2 Krl 8,19). Zdaje się to potwierdzać, że całe dzieło powstało przed 586 r. p.n.e. Natomiast rozdziały mówiące o oblężeniu i zburzeniu Jerozolimy i o rządach
Gedaliasza jako babilońskiego namiestnika mogły zostać dodane nieco później przez tego samego pisarza czy kompilatora, który przygotował pierwszą wersję Ksiąg Królów. W pracy nad tym dziełem wyzyskał on jednak różne inne źródła, nieraz bliskie w czasie opisywanym w nich wydarzeniom.

Nietrudno zauważyć, że na treść Ksiąg Królewskich złożyły się różne źródła. Zresztą pisarze tych ksiąg często odsyłają czytelnika po bardziej dokładne informacje do innych źródeł. Księgi Królów, które powstały w VI w. p.n.e., obejmują długi okres, sięgający od początków panowania Salomona (około 970 r. p.n.e) do upadku królestwa Judy (587 r. p.n.e.), a nawet do uwolnienia Jehojachina z niewoli (561 r. p.n.e.). Toteż nie ulega wątpliwości, że autorzy tych ksiąg posłużyli się przy ich kompilacji innymi, wcześniej istniejącymi dokumentami, w których bardziej szczegółowo
opisano poszczególne wydarzenia. Niektóre z tych źródeł wymieniają z nazwy, ale niewątpliwie wykorzystali w swej kompilacji wiele innych, których nazw nie znamy. Należy więc tu zauważyć, że pomiędzy czasem powstania ksiąg a czasem powstania wykorzystanych w nich źródeł mogło upłynąć wiele lat.

:Zwykle wyróżnia się w Księgach Królów siedem dokumentów, które
służyły za główne źródła przy ich opracowaniu. Jednym z nich jest
ronika dworu Dawida", stanowiąca także podstawę Drugiej Księgi
uela i dwóch pierwszych rozdziałów Ksiąg Królewskich. Drugim
em była "Kronika dziejów Salomona", wymieniona wyraźnie w Księdze
-ólów (11, 41). Stanowiła ona jedno ze źródeł opisu panowania
lomona (1 Krl 2, 12 do 11, 43). Kolejne źródła to "Księga kronik
ólów Izraela", której jednak nie należy utożsamiać z kanonicznymi
ięgami Kronik, znajdującymi się obecnie w trzeciej części Starego
estamentu, oraz "Księga kronik królów Judy", także różniąca się od
onicznych Ksiąg Kronik, gdyż zajmuje się ona dziejami królestwa
dy i wspomina królestwo północne tylko wtedy, gdy wiązało się to
dziejami królestwa południowego. Obydwa te źródła nie były jednak
;#rzędowymi kronikami dworskimi, gdyż obok suchych wiadomości
icronikarskich zawierają liczne elementy świadczące, że były to raczej
#cbiory popularnych opowieści ludowych.

Kolejne źródło dotyczy okresu panowania izraelskiego króla Achaba (873-854 p.n.e.) (1 Krl 17,1 do 22, 40). Niektórzy specjaliści uważają, że była to po prostu "Kronika dziejów Achaba". Inni sądzą, że była to księga opisująca dzieje Achaba i Jehu (842-815 p.n.e.). Jeszcze inni przypuszczają, że było to obszerniejsze dzieło, opisujące wojny syryjskie, czyli wojny z królestwem aramejskim w Damaszku. Powstanie tego dzieła ttmieszcza się około 800 r. p.n.e. Innym źródłem były "Dzieje świątyni", które wyzyskano, podobnie jak "Dzieje arki przymierza" w Księgach Samuela, w Księgach Królewskich. Nietrudno przyjąć, że dzieło opisujące

historię świątyni jerozolimskiej interesowało szczególnie deuteronomicznego
kompilatora tych ksiąg. Wreszcie jako ostatnie z głównych źródeł wymienia
się tzw. Biografe proroków. Składają się na nie przede wszystkim opowieści o Eliaszu i Elizeuszu, stanowiące swego rodzaju sagi pełne legendarnych i cudownych zdarzeń. Nie były to jednak jedyne biografie prorockie, gdyż zapewne do Ksiąg Królewskich włączono także fra#nenty biografi proroków Izajasza oraz Michajehu, syna Jimli (1 Krl 22, 9).

Analiza Ksiąg Królewskich i ich źródeł wskazuje, że w dawnym Izraelu stale rozwijała się działalność pisarska w dziedzinie historii i że powstawały
różne kroniki, czyli tzw. dzieje i biografie. Prawdopodobnie w okresie, który upłynął od napisania "Kroniki dworu Dawida" po powstanie deuteronomicznego dzieła historycznego, powstało znacznie więcej utworów
niż te, które obecnie w Księgach Królewskich wyróżniamy. Należy jednak

pamiętać, że zarówno autorzy kanonicznych ksiąg biblijnych, ja
i prawdopodobnie autorzy dzieł stanowiących ich źródła, które właśni
dzięki temu się zachowały, interesowali się nie tyle faktami historyc
nymi, ile raczej ich znaczeniem religijnym. Takie pojmowanie histo
było niewątpliwie powodem, dla którego jeden z najzdolniejszyc
i najwybitniejszych królów Izraela, Omri (884-873 p.n.e.), zasłuż
zaledwie na krótką i zdawkową wzmiankę (1 Krl 16, 23-28). Tym
czasem z tzw. kamienia moabickiego, czyli steli Meszy, króla Moab
wynika, że Omri podbił kraj, który dopiero "po czterdziestu latac
zbuntował się przeciw Izraelowi" (2 Krl I, 1). Z inskrypcji asyryjskic
dowiadujemy się, że Izrael zwano "krajem Omriego", mimo że jeg
dynastia dawno wymarła. Najwięcej uwagi poświęca się w Księgac
Królewskich wydarzeniom mającym doniosłe znaczenie religijne. Toteż
wiele miejsca zajmuje w nich opis świątyni i jej budowy, rozbici#)
;ł
państwa Dawidowego na dwa państwa, czego następstwem była budo=
wa świątyń królewskich w Betel i Dan, kryzys religijny i społeczny
w czasach Achaba, reformy religijne Ezechiasza i Jozjasza oraz uwol-
nienie Jerozolimy od oblężenia przez Sennacheryba, króla Asyrii,
przypisywane przez autorów cudownej, boskiej interwencji.

Oprócz omówionych tutaj źródeł znajdują się w Księgach Królewskich
tylko dwa fragmenty zaczerpnięte z wcześniejszych utworów poetyckich.
Jednym z nich jest według Septuaginty formuła poświęcenia świątyni.
W greckiej bowiem wersji (1 Krl 8,13) znajduje się wzmianka, że fragment
ten znajdował się w "Księdze Pieśni", co uważa się za przekład
hebrajskiego
słowa szir (pieśń), które zrialazło się tutaj wskutek przestawienia liter
w hebrajskim słowiejaszar (sprawiedliwy). Jest to więc prawdopodobnie
fragment z "Księgi Sprawiedliwego", wymienianej także w innych
księgach
biblijnych, a pochodzącej prawdopodobnie z czasów Salomona. Innym
fragmentem poetyckim jest "Psalm Izajasza" (2 Krl 19, 21-34), będący
jednym z licznych podwójnych tekstów biblijnych. Znajduje się on
bowiem także z nieznacznymi zmianami w Księdze Izajasza (Iz 37,
22-35). W Drugiej Księdze Królewskiej znajdują się także inne fragmenty
występujące również w Księdze Izajasza (np. 2 Krl 18, I 3 do 20,19 - Iz
36, I do 39, 8) lub w Księdze Jeremiasza (np. 2 Krl 24, I 8 do 25, 50 - Jer
52, 1-34, z pewnymi wyjątkami). Ponieważ Druga Księga Królewska

(19, 32) nawiązuje do wersetu dwudziestego w tym samym rozdziale, zdaje
się, że "Psalm Izajasza" został później dołączony z jakiegoś innego zbioru. Wydaje się bowiem bardziej prawdopodobne, że fragmenty te kompilatorzy

ksiąg Izajasza i Jeremiasza zaczerpnęli z Ksiąg Królewskich
: odwrotnie.
Księgi Królów zamykają pierwszą część drugiego dziahz Biblii Hebrajskiej,
ůść obejmującą księgi "proroków" lub "proroków pierwszych". Jej
ecna forma jest dziełem szkoły deuteronomicznej, która rozwijała
;zególnie aktywną działalność między 621 a 586 r. p.n.e. Jej celem było
#racowanie dziejów plemion izraelskich od czasów osiedlenia się
Kanaanie do upadku ich ostatniego państwa - królestwa Judy. Miały
spełnić księgi: Jozuego, Sędziów, Samuela. Natomiast celem Ksiąg
rólów było doprowadzenie dziejów własnego ludu do czasów niemal
;półczesnych ich wydawcom i kompilatorom.

Prorocy m#odsi

drugiej części Biblii Hebrajskiej, obejmującej księgi proroków, po księgach tzw. proroków starszych wyróżnia się część określaną spólną nazwą hebrajską "prorocy ostatni" (newiim acharonim), ale ęsto tłumaczoną jako "prorocy młodsi" lub "późniejsi". Na tę część łada się zbiór złożony z czterech ksiąg. Są to trzy księgi "proroków #iększych" lub "wielkich", czyli Izajasza, Jeremiasza i Ezechiela, oraz #"Księga Dwunastu", obejmująca utwory dwunastu tzw. proroków tmniejszych, czyli Ozeasza, Joela, Amosa, Abdiasza (lub Obadiasza), #Jonasza, Nahuma, Habakuka, Sofoniasza (lub Cefaniasza), Aggeusza #(lub Haggaja), Zachariasza i Malachiasza. Dzisiejsza postać tego zbioru pism prorockich jest rezultatem długo trwającej pracy redakcyjnej, ;ostatecznie zakończonej najprawdopodobniej po niewoli babilońskiej, nie później jednak niż przed 200 r. p.n.e.

Nieraz proroków, z których imionami związano dzieła należące do tej części kanonu biblijnego, określa się mianem "proroków pisarzy", aby odróżnić ich od proroków wcześniejszych. Nazwa ta niejako zakłada, że owi wcześniejsi prorocy nie pozostawili po sobie żadnych pisanych dokumentów oraz że ci inni sami przygotowywali księgi zawierające ich

wypowiedzi. Ale stanowisko takie nie byłoby shzszne; chociaż mamy dane,
że jeden z proroków, Jeremiasz (Jer 36, I-4. 16-18. 27-28. 32), sam kazał spisać swoje wypowiedzi, to jednak nie możemy bez zastrzeżeń przyjmować, że każdy z proroków spisywał i zbierał w jedno dzieło swoje

przemowy. Nie można nawet tego powiedzieć o aktualnej księdze Jeremiasza#
choć mógł on być autorem jednego ze źródeł, które na nią się złożyły. Mamy też świadectwa, że istniały pisane dokumenty o niektórych dawnych prorokach. Dokumenty te prawdopodobnie zawierały ich nauki i wyrocznie.
Wskazywaliśmy poprzednio, że kompilatorzy Ksiąg Królewskich wiadomo-
ści o Eliaszu i Elizeuszu zaczerpnęli zjakichś pisanych utworów mówiących
o działalności tych proroków. Kronikarz, czyli umowny autor Ksiąg Kronik, powołuje się na księgę proroka Natana, na księgę proroka Achijasza z Szilo oraz na dzieło zawierające "wizje Jeddo widzącego" (2 Krn 9, 29). Istniały więc one jeszcze w czasach Kronikarza, czyli po niewoli babilońskiej, w okresie, gdy Judea należała do imperium perskiego,
tzn. w VI-IV w. p.n.e. Toteż można tylko wyrazić zdziwienie, że nie znalazły się one w kanonie i nie zachowały się.

Wyrocznie proroków składały się przeważnie z krótkieh wypowiedzi. Nieraz były to także dłuższe mowy. Niektóre proroctwa, zwłaszcza te dłuższe - jak np. fragment Iz 5, 1-7, będący wspaniałym przykładem prorockiej wypowiedzi, ujęty w trzy wyraźne strofy - wyróżniają się poetyckim polotem i dużym artyzmem, świadczącym o literackich i artystycznych umiejętnościach ich autorów. Krótsze wypowiedzi łatwiej było przechowywać w pamięci. Ułatwiało to ich zapamiętanie nie tylko samym prorokom, ale także ich słuchaczom, szczególnie uczniom. Zapewne
wówczas, w starożytności, etap literatury pisanej poprzedził etap literatury ustnej, podobnie jak to dziś jeszcze obserwujemy u wielu ludów. Na Bliskim Wschodzie i w Afryce można spotkać ludzi recytujących z pamięci
obszerne poematy, choć nie umieją ani czytać, ani pisać. Jednak kręgom, w których prorocy głosili swe nauki, nieobca była sztuka pisania. Toteż nieraz wspomagano pamięć, zapisując niektóre wypowiedzi proroków na ostrakach. Były to gliniane skorupy, pochodzące z potłuczonych naczyń. Stanowiły w starożytności jeden z najczęściej używanych materiałów piśmiennych. Służyły do różnych celów, często do sporządzania krótkich notatek, np. pokwitowań, lub do pisania listów. Na terenach Palestyny

znaleziono wiele ostraków świadczących o takim właśnie ich wykorzystywaniu. Przykładem tego są ostraka z Samarii, będące pokwitowaniami, oraz zbiór ostraków z Lachisz. Zbiór ten zawiera listy wysyłane przez dowódców okolicznych placówek do komendanta twierdzy w Lachisz z okresu oblężenia Jerozolimy przez Nabuchodonozora w latach 588-587 p.n.e. Dowodzą tego także ostraka z Chacor, Arad i Mecad Haszawjahu. Można więc przyjąć, że podobnie jak dziś używamy kartki papieru, by

notować to, co chcielibyśmy pamiętać, tak dawniej w tym celu
sługiwano się takimi ostrakami. Tak samo zapewne czyniono, chcąc
alić pewne fragmenty prorockich wypowiedzi, choćby te, które
chaczom podobały się najbardziej lub wydawały się im najważniejsze.
ażna była jednak sama wypowiedź, dlatego nie odczuwano potrzeby
notowania imienia tego, kto ją wygłosił. Toteż później nie wiedziano
sto, ani czyja to była wypowiedź, ani kto ją zapisał. Z tego też powodu
samą wypowiedź przypisywano różnym prorokom i prawdopodobnie
tego mamy dziś pewną liczbę wypowiedzi, które błędnie związano
ů`różnymi autorami. Niektóre zaś wypowiedzi proroków są zapewne
#ekompletne, gdyż z upływem czasu niektóre ostraka mogły ulec
#miszczeniu, zanim zebrano je w całość i spisano w nowej formie.
t Z Księgi Jeremiasza dowiadujemy się, że prorok ten w pewnym okresie
#wej działalności podyktował niektóre swe wcześniejsze wypowiedzi
ruchowi, który najpierw spisał je na zwoju, a potem odczytał w świątyni
Vv obecności ludu (Jer 36, 1-15). Następnie z wypowiedziami proroka
>iapoznali się dostojnicy królewscy, a potem zwój zaniesiono królowi
i odczytano go w jego obecności. Władca słuchał z pogardą proroctw
hremiasza, a przeczytany fragment zwoju odcinał nożem i wrzucał do
ognia, aż spalił cały zwój. Po tym wydarzeniu Jeremiasz przygotował
eowy zwój i kazał Baruchowi ponownie spisać proroctwa, dodając do
aich wiele nowych wypowiedzi (Jer 36, 32). Wynika z tego, że nieraz
isywano proroctwa na trwalszym materiale, nie tak kruchym jak
trakon. Spisanie takie było zwykle ich literackim i ostatecznym
opracowaniem. W tym wypadku nie był to jednak kompletny zapis
wypowiedzi Jeremiasza, gdyż powstał zaledwie w połowie jego
działalności.
Nie ma też pewności, czy obejmował wszystkie proroctwa powstałe do
aasu spisania zwoju. Jeszcze mniej pewne jest przypuszczenie, że zapis
stanowił Księgę Jeremiasza w dzisiejszej postaci. Gdyby tak było, to
przynajmniej późniejsze proroctwa powinny być ułożone w porządku
chronologicznym, tymczasem w Księdze Jeremiasza zupełnie brak układu

chronologicznego zawartych w niej wypowiedzi proroka.

Nie wiemy, czy inni prorocy sami przygotowywali zbiory swoich proroctw, choć są pewne dane wskazujące, że przynajmniej niektórzy przejawiali jakąś literacką działalność. W księgach prorockich bowiem obok ujętych przeważnie w poetyckiej formie proroctw i wyroczni majduje się sporo materiałów autobiograficznych, spisanych zwykle prozą. W niektórych zaś krótkich poetyckich wyroczniach uwzględniono

wydarzenia opowiedziane prozą i do nich nawiązano. Fragmenty taki# znajdują się np. u Amosa (Am 7, 1-9), u Ozeasza (Oz 3, 1-5) czyF u Jeremiasza (Jer 18, 1-23). Jednak nawet tutaj nie możemy mie# pewności, że to prorok sam na bieżąco spisywał te materiały autobio# graficzne. Być może prorok opowiadał o swoich osobistych przeżyciach; a opowieść spisał jeden z jego słuchaczy. Zdaje się to sugerować fragmentaryczność materiałów tego rodzaju. Nie można jednak wykluczyć, że sam prorok był autorem nie tylko wypowiedzi i wyroczni, ale także owych autobiograficznych opowieści i że sam je spisał. Zawsze jednak# istnieje prawdopodobieństwo lub możliwość, a w niektórych wypadkach nawet pewność, że jakąś wypowiedź nieznanego proroka przypisano błędnie innemu i włączono do jego zbioru proroctw. Są też w księgach prorockich materiały biograficzne pisane w trzeciej osobie. Niewątpliwie stanowiły one wspomnienia proroków pochodzące od nich samych, lecz przygotowane i spisane przez ich uczniów, może jeszcze za ich życia lub, co jest bardzo prawdopodobne, wkrótce po ich śmierci.

Profetyzm

ruga część Biblii Hebrajskiej, obejmująca księgi proroków, nie zawiera dzieł wszystkich proroków. Księga Daniela bowiem, należąca w chrześcijańskich przekładach Biblii, wzorujących się na układzie Septuaginty, do ksiąg prorockich, w Biblii Hebrajskiej nie znajduje się w tym zbiorze. Zresztą według nowszych badań księgę tę uważa się za apokalipsę, powstałą w II w. p.n.e. Jednakże powodem niezaliczenia Księgi Daniela do kanonu prorockiego mogło być to, że należące doń księgi otaczano już tak wielką czcią, że nie chciano dołączyć do nich innych, później powstałych. Może powodem niewłączenia jej do ksiąg prorockich było również to, że Księga Daniela różniła się od nich zarówno treścią, jak i rodzajem literackim.

W zbiorze obejmującym księgi prorockie najwcześniejsze utwory pochodzą z VIII w. p.n.e. Nie znalazły się w nim żadne wypowiedzi ani biografie wcześniej działających proroków, takich jak Eliasz czy Elizeusz, którzy odegrali ważną rolę i zajęli wiele miejsca w tradycji. Opowieści związane z ich działalnością włączono do Ksiąg Królewskich, choć raczej można by

się spodziewać, że powinny znaleźć się wśród proroków kanonicznych.

,□tało się tak zapewne dlatego, że kiedy w czasach po niewoli babilońskiej #bierano i kompilowano księgi prorockie, odrębne dokumenty związane # działalnością Eliasza i Elizeusza już nie istniały.
Y Był okres, kiedy proroków Starego Testamentu uważano za zjawiska #edyne w swoim rodzaju i charakterystyczne wyłącznie dla życia religijnego
dawnego judaizmu. Rozwój nowożytnych badań naukowych pozbawił ich jednak tej sławy i wyłączności.
r- W Starym Testamencie spotyka się opowieści ukazujące dziwne 2achowanie proroków. Określa się je nieraz mianem ekstazy, choć nie #est to najbardziej odpowiedni termin. Czasem prorocy działali pod #pływem muzyki, innym razem ulegali jakiejś zbiorowej psychozie, rowadzając się w trans, który sprawiał, że odrzucali wszelką rezerwę i powściągliwość i wyczyniali najprzedziwniejsze i niezwykłe rzeczy. Nie ,ominęło to także wielkich proroków, których utwory znalazły się w kanonie biblijnym. Oni także wyczyniali czasem dziwne rzeczy, np. Izajasz pewnego razu chodził po Jerozolimie nago i boso (Iz 20, 1-4), Jeremiasz zaś zakładał sobie drewniane jarzmo na szyję (Jer 27, 2; 28, #i#12). Stary Testament dostarcza sporo danych wskazujących, że zachowanie proroków nieraz odbiegało od przyjętych w społeczeństwie norm. Uważano je nawet za nienormalne, a dla postronnego obserwatora prorok nie różnił się nieraz niczym od człowieka szalonego. Biorąc to pod uwagę uważano proroków za pewien rodzaj derwiszów, czyli żebrzących mnichów, należących do muzułmańskich bractw religijnych o charakterze mistycznym, wprawiających się w ekstatyczny trans za pomocą muzyki i tańca. Tym samym prorocy przestawali być zjawiskiem jedynym w swoim rodzaju w świecie starożytnym. W wyniku studiów nad tekstami innych ludów Bliskiego Wschodu zwrócono uwagę na występowanie podobnych zjawisk gdzie indziej, np. w starożytnym Ugarit. Zresztą i sam Stary Testament w opowieści o złożeniu przez Eliasza ofiary na górze Karmel wskazuje, że także Baalowi służyli tego rodzaju ludzie, których nazywano prorokami. Z tej opowieści dowiadujemy się, że było czterystu pięćdziesięciu proroków Baala i czterystu proroków Aszery (1 Krl 18, I9-40).

Podobnie jak prorocy Baala na górze Karmel, także w Izraelu prorocy łączyli się w grupy. Starano się jednak wykazać, że w świecie ówczesnym prorocy byli zawsze związani z kultem. Stary Testament zawiera dane sugerujące, że prorocy, jako całość przynajmniej, nie byli ustosunkowani

wrogo do kapłaństwa i kultu. Stara się raczej wykazać, że byli przywiązani

I08 109

do kultu i byli tzw. prorokami kultowymi, co potwierdzać ma i t#
że niektórzy pochodzili z rodzin kapłańskich i sami należeli do gro#
kapłanów.

Wszystko to zdaje się wskazywać, że profetyzm izraelski mieścił s#
w ramach profetyzmu ogólnosemickiego, stanowiącego jego zaplec#
i podłoże, na którym się ukształtował i z którego wyrastał. Zdaje się #
również redukować wyjątkowość starotestamentowych proroków i sprq
wadzać ich rangę do tej, jaką mieli prorocy u ludów sąsiednich. Zarazen
jednak, choć to może wydawać się dziwne, przyczynia się do
podkreśleni#
wyjątkowego charakteru izraelskiego profetyzmu. Jeśli bowiem wywod#
się on z profetyzmu ogólnosemickiego i miał takie same podłożr
i początki, to jednak w swoich dziełach prześcignął i znacznie przewyższ#
osiągnięcia profetyzmu ludów sąsiednich. Tylko profetyzm izraelsk
stworzył dzieła, które przetrwały wieki i zachowały swoją wartość;
Prorocy izraelscy byli wprawdzie również ekstatykami, jednak zaintere#
sowanie ich dziełami nie sprowadza się tylko do tego, że nimi byli,
Interesuje nas bowiem głównie treść głoszonych przez nich nauk
i wyroczni. Jeśli zaś profetyzm izraelski wiąże się z kultem, to nie
dlatego, że prorocy sami ten kult sprawowali czy rozwijali, ale dlatego,
że ich posłannictwo przenikają idee społeczne, etyczne i religijne, które
pogłębiały ten kult i wykraczały znacznie dalej, nabierając
nieprzemijającej
i aktualnej wartości. I to właśnie jest głównym powodem zainteresowania
tym problemem.

Zasięg ekstazy czy ekstatyczności w posłannictwie proroków jest ciągle
przedmiotem dyskusji i zdania na ten temat są podzielone. Niektórzy
bibliści uważają, że każda wypowiedź i wyrocznia proroka jest wynikiem
jego ekstatycznego stanu i niezwykłego doświadczenia, gdyż one
stanowiły
dla słuchaczy potwierdzenie zarówno ich autentyczności, jak i całej misji
proroka. Inni jednak znacznie ograniczają zasięg i miejsce stanów
nienaturalnych czy nienormalnych w zachowaniu i w działalności proroka.
Również co do kultowego charakteru działalności proroków nie ma
zgodności. Jedni chcą widzieć we wszystkich prorokach członków
kultowego
personelu różnych świątyń i sanktuariów. Inni natomiast pewnych
proroków

wiążą z kultem, a innych z niego wykluczają, a nawet sądzą, że przynajmniej
niektórzy prorocy przeciwstawiali się sformalizowanemu kultowi. Jeszcze inni sądzą, że proroków nie można w ogóle wiązać z kultem, gdyż mieli oni przede wszystkim inne zainteresowania. Istotną zaś cechą profetyzmu i działalności proroków było to, że nawiązywały one do aktualnej sytuacji

#starały się dać odpowiedź na pewne palące ludzkie pytania i potrzeby;
ówiąc dzisiejszym językiem - odpowiadały na zapotrzebowanie społeczne.

#harakter dzieła oraz treść wypowiedzi proroków stanowiły podstawę i#ceny i wartości profetyzmu.
. Termin "prorok" nie jest całkowicie jednoznaczny. Jego odpowied-
#ikiem hebrajskim jest termin n□bi (wym. nawi) wywodzący się od
#zasownika semickiego "wołać" lub "burzyć się", "gotować", "kipieć" i oznaczający: "mówić w uniesieniu", ale także: "mówić za kogoś lub
czyimś imieniu", co wyraża greckie profetes, oznaczające także
tłumacza bogów". Na ogół terminem "prorok" określa się charyz-
#,
#tnatycznego przywódcę religijnego, przeświadczonego, podobnie jak i jego otoczenie, o specjalnym posłannictwie objawiania woli bóstwa i odsłaniania jego zamiarów. Przeświadczenie to wynika przeważnie z intensywnego życia emocjonalnego danej jednostki i jej skłonności do
#alegania ekstazie i różnym wizjom. Otoczenie uważa taką jednostkę za narzędzie bóstwa i jest przekonane, że bóstwo obdarza ją szczególnym posłannictwem i przez nią jej ustami przemawia. Dzięki temu nabiera ona specjalnego autorytetu religijnego, nie wynikającego z funkcji pełnionej w grupie czy zajmowanego w niej stanowiska, ale z uznania jej przez tę grupę właśnie za narzędzie w rękach bóstwa. Spontanicz-
noś, działań, wystąpień i przemówień prorockich odróżnia je od praktyk wróżbiarskich i magicznych, które wykonuje się w sposób metodyczny.

Prorocy starotestamentowi utrzymywali, że są rzecznikami Boga, i swoje wypowiedzi zwykle poprzedzali słowami: "tak rzecze Jahwe" lub "tak mówi Jahwe", a kończyli je stwierdzeniem: "wyrocznia Jahwe". W staro-
żytnym Izraelu byli różni prorocy. Jedni działali pojedynczo i samotnie, inni zaś łączyli się w grupy i większe związki. Wykonywali swe funkcje na dworze królewskim, przy drogach, w świątyniach lub we własnych domach, gdzie zasięgano ich rad w różnych sprawach. Prorocy zawzięcie

rywalizowali ze sobą. Dochodziło pomiędzy nimi do konfliktów, w których
jedni powoływali się na Jahwe i wypominali drugim, że są fałszywymi prorokami. Wszyscy utrzymywali, że głoszą słowa boże, i w swoich przemówieniach i wypowiedziach stosowali te same formuły. Słuchacze jednak różnie ich traktowali, a ich słowom nie przypisywali tej samej wartości, chociaż nie da się ustalić wyraźnych zasad rozróżniania prawdziwych proroków od fałszywych. W okresie ich działalności było to praktycznie niemożliwe. Wątpliwości rozstrzygnęły dopiero upływ czasu

i historia. Jako prawdziwi ostali się tylko ci nieliczni, których wypowied zostały utrwalone na piśmie i włączone do kanonu Starego Testament

Sposób działania prorołców ilustruje trafnie jedna z opowieści Ksią Królewskich. Achab, król Izraela, zamierzał ruszyć przeciw królo aramejskiej Syrii i odebrać mu miasto Ramot w Gileadzie. Korzystają zaś z wizyty króla Judy Jehoszafata (Jozafata), starał się zapewnić sobi jego pomoc i udział w tej wyprawie. Jehoszafat się zgodził, ale przedte zażądał od Achaba, aby przed wyprawą zasięgnąć rady Jahwe. "Kró Izraela zgromadził więc około czterystu proroków i rzekł do nich: <<Cz mam ruszyć na wojnę przeciw Ramot w Gileadzie, czy też mam zaniecha# tej wyprawy?>> A oni mu odpowiedzieli: <<Ruszaj, a Pan wyda je w ręca króla>>. Ale wtedy Jehoszafat rzekł: <<Czy nie ma tu jakiegoś prorok# Jahwe, abyśmy mogli go zapytać?>> Na to powiedział król Izraela da Jehoszafata: <<Jest jeszcze jeden mąż, przez którego można zapytać Jahwe,
ale ja go nienawidzę, gdyż nie prorokuje mi dobrze, tylko źle. Jest to Michajehu, syn Jimli>>. Rzekł wtedy Jehoszafat: <<Nie mów tak, królu>>".

Wówczas Achab posłał jednego ze swych dworzan po Michajehu, a sam wraz z Jehoszafatem słuchał proroctw innych proroków, którzy powołując się na Jahwe przepowiadali pomyślność wyprawy. Posłaniec poinformował o tym Michajehu i prosił, by i on prorokował pomyślnie. Przybywszy więc przed obu władców i przez nich zapytany zapewnił ich, że zwycięstwo będzie z nimi. Ale wtedy Achab powiedział: "<<lleż razy mam cię zaklinać, abyś w imię Jahwe mówił tylko prawdę>>. Wówczas rzekł: <<Zobaczyłem cały Izrael rozproszony, jak trzoda bez pasterza. Jahwe zaś mówi: Nie mają panów! Niech więc każdy wróci spokojnie do swego domu!>> Wtedy król Izraela powiedział do Jehoszafata: <<Czy ci nie
mówiłem, że nie prorokuje mi dobrze, tylko źle?>>" A Michajehu dalej prorokował i wyjaśniał, że Jahwe dał ducha kłamstwa w usta wszystkich proroków Achaba, gdyż wcześniej zawyrokował jego zgubę. Wtedy jeden z proroków królewskich, Cydkijasz, syn Kenaany, spoliczkował Michajehu, a król kazał go wtrącić do więzienia i karmić chlebem i wodą. A choć Michajehu dalej zaklinał obu władców, powołując się na Jahwe, ci nie posłuchali go i ruszyli na wyprawę, która zakończyła się klęską i śmiercią Achaba (1 Krl 22, 5-38).

Wyrocznie i przemowy zachowane w księgach prorockich są przeważnie

ujęte w formę poetycką i niezbyt obszerne. Stanowią tylko niewielką część tego, co głosili prorocy, i różnią się tak pod względem wartości, jak i formy estetycznej. Na ogół prorokom działającym przed okresem niewoli

#abilońskiej przypisuje się większe znaczenie niż prorokom z okresu po #iewoli. Do pierwszych należą: Amos, Ozeasz, Izajasz, Micheasz, Sofoniasz,
pTahum i Jeremiasz. Do drugich natomiast zalicza się: Aggeusza, #achariasza, Abdiasza, Malachiasza i Jonasza. Tym pierwszym nie #tępuje też zupełnie prorok działający obok Ezechiela i Habakuka qr #zasach niewoli, znany pod imieniem Deutero-Izajasza. Każdy z proroków
przez swoje posłannictwo wyrażał własny punkt widzenia i zwracał się przede wszystkim do swoich współczesnych. Jeśli posłannictwo można odnieść również do przyszłych pokoleń, to nie dlatego, że do nich było gkierowane, ale dlatego, że poruszało problemy bardziej ogólne i uniwersalne,
oraz dlatego, że pewne sytuacje powtarzają się w różnych czasach.

Zwykło się uważać, że nauki proroków i ich posłannictwo dotyczyły #łównie spraw religijnych i miały przede wszystkim religijny charakter. Prorocy pojmowali niektóre elementy jako przejawy boskiego bytu i boskiej natury, dlatego nauki ich miały charakter teleologiczny. Mając zaś głębsze rozeznanie we współczesnej sytuacji, spoglądali szerzej na świat i poddawali go odpowiedniej ocenie, a przewidując często trafnie skutki aktualnej polityki, wypowiadali swe sądy nad światem i wzywali współczesnych do większej wierności i posłuszeństwa wobec woli i nakazów
Boga.

Prorocy przed niewolą częściej zapowiadali zniszczenie i zagładę niż pokój i pomyślność, a czynili tak, bo ich współcześni nie starali się, tak jak
oni sami, zachować lojalności wobec Jahwe. Wspólną cechą proroków izraelskich było przekonanie, że tylko wierność i cześć dla Jahwe zapewni
pomyślność ich narodowi. Przyczynę zaś wszystkich nieszczęść upatrywali
w niewierności wobec Jahwe i lekceważeniu jego nakazów. Toteż posłannictwo proroków często spełniało cele społeczne lub polityczne.

Cele te w ich nauczaniu odgrywały nieraz wielką rolę, gdyż były dla nich zewnętrznym wyrazem wierności dla Jahwe. Przepowiednie stanowiły ważny element proroctwa, ale nie,najbardziej istotny i nie najważniejszy. Uważano je za wyraz nadprzyrodzonego daru proroka i przejaw uwierzytelnienia jego misji. Często ujęte w formie ostrzeżeń przed katastrofą,

były po prostu wynikiem trafnej oceny sytuacji politycznej i naturalną jej konsekwencją. Prorocy także, podobnie jak starotestamentowi historiografowie, byli przede wszystkim nauczycielami swego narodu. Dzieło zaś wielu z nich stało się tłem późniejszych dzieł historycznych.

IzajasZ i jego Księga

zbiorze "proroków późniejszych" pierwsze miejsce zajmuje Księga Izajasza, chociaż prorok, którego nauki i wyrocznie zawiera, wcale nie był pierwszym, gdyż o dwadzieścia lat wyprzedził go Amos. Znana dziś kolejność kanonicznych ksiąg prorockich była niegdyś inna. Świadczy o tym tradycja rabiniczna (Baba Batra 14b), umieszczająca Księgę Izajasza po księgach Jeremiasza i Ezechiela, zapewne aby podkreślić związek między Księgą Jeremiasza a Księgami Królewskimi. Jednak dla kompilatorów ksiąg biblijnych porządek chronologiczny nigdy nie był przedmiotem większego zainteresowania - ani gdy chodzi o kolejność ksiąg w zbiorze, ani gdy chodzi o układ materiału w obrębie księgi.

Tradycyjnie za autora księgi uważano proroka Izajasza, syna nie znanego bliżej Amosa, którego nie należy mylić z prorokiem Amosem, gdyż nie miał z nim nic wspólnego. O życiu proroka wiemy niewiele, tylko to, co wiąże się zjego działalnością. Prawdopodobnie urodził się i mieszkał w Jerozolimie, gdzie też działał pomiędzy 746 a 701 r. p.n.e. Izajasz był żonaty, a jego żona także mogła mieć zdolności prorokowania, gdyż nazywa się ją prorokinią (Iz 8, 3). Z małżeństwa z nią miał przynajmniej dwóch synów, którym nadał symboliczne imiona. Pierwszy z nich, Szear-Jaszub (Reszta-wróci - Iz 7, 3) miał dwa-cztery lata podczas spotkania ojca z królem Achazem w 734/33 r. p.n.e. przy kanale wiodącym od górnego zbiornika. Drugi zaś, Maher-Szalal-Chasz-Baz (Szybko-grab-chyżo-łup - Iz 8, 3), urodził się wkrótce potem. Nazwanie żony Izajasza prorokinią może jednak oznaczać tylko to, że prorok całą swoją rodzinę, a więc żonę i synów, o czym świadczą szczególnie ich symboliczne imiona, włączył do swej działalności prorockiej. Niewątpliwie
był on Judejczykiem, gdyż rozłam spowodowany przez Jeroboama I (926-907 p.n.e.) po śmierci Salomona w 926 r. p.n.e. traktował jako największy błąd i nieszczęście Izraela. Uważał także, iż Jahwe przebywa na górze Syjon (Iz I, 8; 6,1; 8,18). Liczne aluzje w mowach Izajasza do różnych miejsc w Jerozolimie wskazują, że prorok dobrze znał to miasto, i zdają się sugerować, że właśnie w nim rozwijał swą działalność. Przemawia za tym i to, że w wielu obrazach i metaforach Izajasz odwołuje się do przykładów z życia miejskiego. Przypuszcza się więc z dużym

prawdopodobieństwem, że całą swą działalność prowadził w Jerozolimie.

#: Na ogół uważa się, że Izajasz był człowiekiem wykształconym i należał #o wyższej warstwy społecznej, prawdopodobnie do kręgów arysto- #ratycznych, a według niektórych nawet do rodu królewskiego. Wskazuje pa to swoboda, z jaką zwracał się do dostojników królewskich (Iz 22, #5.-21) i kapłanów (Iz 8, 2), a nawet do samego króla, do którego miał bezpośredni dostęp (Iz 7, 3). Dowodzi też tego sam sposób jego przepowiadania, pełen godności i majestatycznej powagi. Toteż nieraz pazywa się Izajasza królem proroków. Swoją działalność prorocką Izajasz rozwijał niemal przez pół wieku. Rozpoczął ją w 746 r. p.n.e., w roku #ntierci króla Uzijasza, zwanego też Ozjaszem lub Azariaszem, kiedy # jak sam opisuje - przebywając w świątyni miał wizję, która #początkowała jego posłannictwo. W widzeniu tym bowiem ujrzał Jahwe, który powierzył mu misję prorocką i posłał go do jego ludu (Iz 6, 1-13). Posłannictwo prorockie Izajasza objęło lata panowania królów Iudy: Jotama (756-741), Achaza (741-726) i Ezechiasza (Hizkijasza, 726-697). Był to jeden z najbardziej burzliwych i obfitujących w doniosłe wydarzenia okresów nie tylko w dziejach jego kraju, ale i w całej historii dawnego Izraela. Wydarzenia te zresztą znalazły odbicie w przepowiedniach
Izajasza, które trudno byłoby zrozumieć bez znajomości historii całego tego okresu. Wtedy bowiem Asyria za Tiglat-Pilesara III wtargnęła bezpośrednio do historii Palestyny. Najazd Asyr oraz różne próby utwierdzenia swej niezależności podejmowane przez państwa Syr i Palestyny
są tłem nauk proroka, który swą działalność religijną wiązał z aktualną polityką. Motyw ten zresztą od czasu starcia z Achazem wysuwa się na pierwszy plan w działaniu Izajasza. Podczas wojny syryjsko-efraimskiej (734-733), gdy władcy aramejskiego Damaszku i izraelskiej Samarii chcieli wymóc na Achazie przystąpienie królestwa Judy do koalicji antyasyryjskiej, Izajasz przeciwstawił się polityce zastraszenia. Potem na pewien czas wycofał się z publicznej działalności (Iz 8, 16-23), ale wkrótce znów do niej powrócił. Był świadkiem upadku Damaszku w 732 r. p.n.e. Widział po śmierci Tiglat-Pilesara III w 727 r. p.n.e. powstanie żydowskiego króla Ozeasza przeciw Salmanasarowi V. Powstanie to zakończyło się w 722 r. zniszczeniem państwa północnego i zdobyciem Samarii przez Sargona II (722-705), następcę Salmanasara V. Widział też, jak Ezechiasz zerwał z polityką swego ojca i sprzymierzywszy się z różnymi państwami Syrii i Palestyny starał się z poduszczenia Egiptu

zrzucić asyryjskiejarzmo. Jednak bunt Filistynów, Moabu i Judei w latach 713-711 zakończył się spustoszeniem tych krajów i zdobyciem przez

Sargona Aszdod, głównego ośrodka sprzysiężenia (Iz 20, 1-4). Kolejne powstanie, które ogarnęło całą Palestynę po śmierci Sargona II, w latach 704-701, spowodowało najazd Sennacheryba (705-681) i spustoszenie Judei oraz poważne zagrożenie Jerozolimy w 701 r. p.n.e. (Iz 1, 7-9; 36, 1-22; 37, 1-37). Z tego też okresu pochodzą ostatnie słowa Izajasza, który za Manassesa (697-641) miał zginąć męczeńską śmiercią, przecięty piłą, co podaje apokryf "Wniebowstąpienie Izajasza", pochodzący z II w. p.n.e.

Działalność proroka polegała głównie na ustnym nauczaniu. Jego wypowiedzi nawiązywały do konkretnych wydarzeń. Spisanie mów proroka
i powstanie Księgi Izajasza nastąpiło później. Sam zresztą wspomina, że otrzymał rozkaz ich spisania, aby były świadectwem dla przyszłych pokoleń (Iz 30, 8). Wycofując się z publicznej działalności, prorok przekazał swoją naukę uczniom. Oni zapewne zebrali nie tylko nieliczne wypowiedzi, które prorok sam spisał, ale jego nauki i wyrocznie, które zapamiętali, i w ten sposób ocalili je od zapomnienia.

Księga Izajasza w swej obecnej formie zawiera jednak niewiele autentycznych proroctw Izajasza. Dlatego nazywa się ją nieraz "całą biblioteką pism prorockich". Przeglądającą nietrudno spostrzec, że dzieli się wyraźnie na dwie części, obejmujące rozdziały 1-39 oraz rozdziały 40-66. Rozdziały 36-39 stanowią, jak na to wskazuje porównanie z rozdziałem pięćdziesiątym drugim Księgi Jeremiasza, zakończenie właściwej
Ksiggi Izajasza, zaczerpnięte z Ksiąg Królewskich (2 Krl 18, 1-20; 19, 1-36).

Już na pierwszy rzut oka widać, że część pierwsza zawiera głównie zapowiedź sądu i kary, druga zaś zapowiada pociechę i dodaje otuchy. W pierwszej, będącej mieszaniną danych autobiograficznych proroka z jego mowami, często pojawia się imię Izajasza. W drugiej natomiast mamy tylko nauki prorockie i różne urywki liryczne, a imię proroka nie pojawia się ani razu. Tłem pierwszej są wspomniane tu uprzednio wydarzenia, drugiej zaś - częściowo Babilon w okresie chaldejskim (nowobabilońskim, około 630-539 r. p.n.e.), a częściowo Judea i Jerozolima, jednak bez żadnej aluzji do panowania asyryjskiego. Toteż nic dziwnego, że prawie wszyscy bibliści traktują rozdziały 1-39 jako odrębną część i uważają, że tylko w niej zachowało się dzieło Izajasza, który działał w VIII w. p.n.e. w Jerozolimie. Autora tej części księgi

nazywa się Proto-Izajaszem, czyli Pierwszym Izajaszem. Pozostałą część, księgi uważa się za odrębne dzieło, w którym od czasów komentarza B.

Duhma z 1892 r. wyróżnia się również dwie części: rozdziały 40-55, ttórych tłem są dzieje Babilonu, oraz rozdziały 56-66, mające tło)udejskie. Pierwsza z tych części wiąże się z prorokiem zwanym Deutero-Izajaszem, czyli Drugim Izajaszem, drugą zaś przypisuje się innemu autorowi, zwanemu Trito-Izajaszem, czyli Trzecim Izajaszem. . Już w starożytności zdawano sobie prawdopodobnie sprawę, że pierwsza #część Księgi Izajasza, obejmująca trzydzieści dziewięć rozdziałów, stanowi
odrębną całość i różni się od pozostałych. Na uwagę zasługuje fakt, że #r kompletnym zwoju Izajasza z pierwszej groty w Qumran znajduje się #utaj właśnie przerwa w tekście. Skryba, czyli przepisywacz, którego dziełem był ten zwój, po przepisaniu pierwszej Księgi Izajasza (rozdz. 1-39) nie zapisał do końca całej kolumny, lecz zostawił wolne miejsce, idrugą część księgi, rozpoczynającą się od rozdziału czterdziestego, zaczął przepisywać od nowej kolumny.

Toteż dzisiaj Księgę Izajasza uważa się za zbiór złożony z trzech różnych dzieł i każde niejako traktuje osobno. Niektórzy jednak bronią ealości rozdziałów 40-66, a znikoma część biblistów, głównie katolickich, ehoć nie tylko, przypisuje nadal całą księgę Izajaszowi z Jerozolimy. Obrońcy ostatniej tezy mają jednak słabe argumenty. Jeden z nich np. utrzymuje, że druga część zawiera nauki przekazywane ustnie w ciągu półtora wieku wśród uczniów Izajasza i jego zwolenników, aż do czasu niewoli babilońskiej, gdy jeden z uczniów opracował rozdziały 1-39 i spisał proroctwa drugiej części w rozdziałach 40-66, gdy się już spełniły. Nawet więc zwolennicy tej tezy zgadzają się, że części te spisano w różnym
czasie i że mają one odrębne pochodzenie. Chcąc zachować Izajaszowe autorstwo całości, bezzasadnie utrzymują, że zawarte w niej materiały przekazywano długo, bo prawie dwa wieki, w ustnym nauczaniu.

Proto-Izajasz

zajasz rozpoczął prorocką działalność w 746 r. p.n.e., po wizji, jaką miał w świątyni. Swoje posłannictwo kontynuował niemal do końca VIII w. p.n.e. Osobiście interweniował u króla Achaza (741-726 p.n.e.) w czasie wojny syryjsko-efraimskiej i starał się wpływać na politykę

judejskiego monarchy również za panowania Ezechiasza (726-697). Niejednokrotnie Izajasz odgrywał ważną rolę w różnych wydarzeniach

owych czasów. Sprzeciwiał się w 711 r. p.n.e. przystąpieniu Ezechiasza d koalicji antyasyryjskiej, której zawiązanie spowodowało wyprawę Sargona I
przeciw Palestynie, zakończoną zburzeniem Aszdod. Występował te przeciw polityce proegipskiej i antyasyryjskiej, będącej przyczyną kolejnyc#
wypraw Sennacheryba przeciw skonfederowanym państwom w 701 r: p.n.e. Asyryjczycy bez trudu stłumili wtedy bunt, a śmiertelne niebez~ pieczeństwo zagroziło i Jerozolimie. W chwilach największego kryzysu Izajasz zapewniał króla, że Jerozolima zostanie oszczędzona, a słowa jego potwierdziło nagłe odejście Asyryjczyków. Wydarzenia te umożliwiają umieszczenie wielu, choć nie wszystkich, wypowiedzi i nauk proroka w konkretnych ramach historycznych.

Pierwszy rozdział składa się z kilku krótkich, często fragmentarycznych wyroczni, nie zawierających żadnych wzmianek i odniesień historycznych. Toteż tylko na podstawie analizy ich treści przypuszcza się, że wiązały sig one z kryzysem 70I r. p.n.e. Rozdziały 2# stanowią zbiór także nie datowanych wyroczni. Rzecz charakterystyczna, że pierwsza z wypowiedzi (Iz 2, 2-4) znajduje się także w Księdze Micheasza, gdzie przypisuje się ją Micheaszowi (Mi 4, 1-3). Rozdział piąty, rozpoczynający nowy zbiór złożony z dawnych wypowiedzi Izajasza, zawiera przypowieść o nieurodzaj-
nej winnicy (Iz 5, I-7) oraz groźby wobec ludzi przewrotnych i nieuczciwych
(Iz 5, 8-24, por. 10, 1-4). Rozdział szósty jest opowieścią o widzeniu, które zapoczątkowało misję prorocką Izajasza. Wypowiedzi zawarte w rozdziałach siódmym i ósmym odnoszą się do wojny syryjsko-efraimskiej.

Trudno byłoby przyjąć, że wszystkie te wypowiedzi powstały w tym okresie. Niektóre jednak bezpośrednio do niego nawiązują. Wyrocznie z rozdziałów 9-11 można datować tylko na podstawie danych wewnętrz-nych. Wigkszość z nich można przypisać Izajaszowi, choć niektórzy kwestionującego autorstwo proroctw mesjańskich (9, 2-7 oraz 1 l,1-9), a niemal wszyscy odmawiają mu autorstwa przepowiedni o powrocie (11, 10-16). Rozdział dwunasty wyróżnia się formą i treścią od reszty księgi. Nie ma on bowiem charakteru wyroczni prorockiej, ale formę hymnu przypominającego psalmy, toteż nie ma powodów, aby przypisywać go Izajaszowi.

Następnych jedenaście rozdziałów tworzy zbiór mów przeciw obcym narodom, podobnych do spotykanych w księgach Jeremiasza i Ezechiela. Jest więc prawdopodobne, że nie są to wyrocznie pochodzące od Izajasza. Zapewne zaczerpnięto je z innego, odrębnego zbioru, zawierającego różne proroctwa. Wykorzystując ten zbiór, kompilator księgi przepisał mowy

jasza oraz sąsiadujące z nimi w tej kolekcji wyrocznie innych proroków. yrocznia przeciw Babilonowi, ukazując to miasto jako stolicę wielkiego _bezwzględnego imperium, nawiązuje do innej sytuacji historycznej tego #asta, a nie do tej z czasów Izajasza w VIII w. p.n.e. (Iz 13,1-14, 23). tedy bowiem Babilon nie odgrywał prawie żadnej roli, a władcą rodów stał się dopiero w okresie chaldejskim (630-539 p.n.e.). Zresztą #w tym zbiorze (Iz 14, 4-23) nawiązano do innej sytuacji historycznej niż # pierwszej części. Podobnie i ten fragment (Iz 14, 4-23) zdaje się chodzić z późniejszego okresu, mianowicie z czasów niewoli, gdyż #tryrażono w nim nadzieję rychłego upadku Babilonu i radość z tego #vydarzenia. Pozostałe wyrocznie w tej części budzą mniejsze wątpliwości do autorstwa Izajaszowego, choć jest możliwe, że niektóre z nich nie byłyjego dziełem. Tym bardziej że małojest rzeczywistych podstaw, które ;by przemawiały za przypisaniem ich Izajaszowi.

Podobnie też następna część księgi, obejmująca rozdziały 24-27, nie #zoże pochodzić od Izajasza. Zarówno jej treść, jak i wydźwięk różnią się ‡ałkowicie od reszty księgi. Ma ona bowiem wyraźnie eschatologiczny charakter i bliższa jest apokaliptyki niż proroctwa. Apokaliptyka jest późniejsza niż proroctwo, gdyż powstała wskutek jednostronnego rozwoju #pewnych elementów proroctwa. Niektórzy specjaliści uważa#ą tę część księgi za apokalipsę, bliską Księdze Daniela, inni zaś widzą w niej pewien etap przejściowy od proroctwa do apokalipsy, gdyż brak w niej cechujących
ten rodzaj literacki niezwykłych obrazów i przenośni oraz typowej dla apokaliptyki koncepcji historii. Fragment ten nawiązuje zarówno do niektórych wcześniejszych mów samego Izajasza, jak i do wypowiedzi innych proroków (Oz 4, 9; Am 5, 19-20).

Prorocy w swoich naukach zwracali się do współczesnych i przestrzegali ich przed skutkami działań, w które się uwikłali. Zarazem jednak zapowiadali nadejście w przyszłości jakiegoś złotego wieku. Autorzy ksiąg apokaliptycznych byli przekonani, że stanęli już u progu tego złotego wieku. Podzielali z prorokami przekonanie, że nadejście tego wieku nie łączy się koniecznie z wydarzeniami im współczesnymi. Uważali też, że wieku tego nie sprowadzą ludzkie trudy i wysiłki, ale że będzie on dziełem

boskiej interwencji, gdyż tylko ona może sprawić, że na zawsze zapanuje pokój i sprawiedliwość. Takie właśnie przekonanie cechuje całą tę część Księgi Izajasza. Zapowiada się bowiem w niej, że rychło nastąpi owa boska interwencja w ludzkie dzieje, a wraz z nią sąd nad światem. To zaś przekonanie jest główną cechą apokaliptyki. Podobne poglądy można też

znaleźć, choć w różnym stopniu, u innych proroków, o czym może świadczyć spotykana od czasów Amosa (Am 5,18) popularna koncepcja "
Dnia Jahwe". Dla nasjednak nie ma większego znaczenia, czy potraktujemy
tę częśćjako czystą apokalipsę czyjako rodzaj pośredni między proroctwem a apokaliptyką. Nie ulega bowiem wątpliwości, że cały ten fragment nie pochodzi z czasów Izajasza, lecz powstał później, według jednych w V w. p.n.e., a według innych w III, a nawet w II w. p.n.e.

Rozdziały 28-35 obejmują nie datowane mowy prorockie, podobne do zawartych w początkowych kolekcjach. Niektóre spośród nich można uznać za wygłoszone przez Izajasza, a za ich tło posłużyły prawdopodobnie
wypadki 701 r. p.n.e. Jednak i tutaj mogą się znajdować fragmenty późniejsze. Na przykład tłem rozdziału trzydziestego czwartego zdaje się sytuacja mogąca mieć miejsce najwcześniej w okresie niewoli babilońskiej.
Rozdział ten bowiem tchnie gwałtowną nienawiścią do Edomu i jego mieszkańców i żywo przypomina fragment Iz 63, 1-6, wyrażający również całą gorycz i niechęć wobec Edomitów, spowodowaną ich wtargnięciem do Judei oraz okrucieństwem wobec mieszkańców w czasach
niewoli. Natomiast rozdział trzydziesty piąty zapowiada pociechę i powrót Judejczyków do własnego kraju, czym przypomina Deutero-Izajasza. Toteż niektórzy bibliści twierdzili nawet, że rozdziały 34-35 należały już do drugiej części księgi, a sekcję historyczną, obejmującą rozdziały 36-39, specjalnie dołączono w tym miejscu, aby tym ściślej połączyć całą księgę i powiązać w ten sposób Proto-Izajasza z Deutero-Izajaszem.

Rozdziały 36-39 stanowią dodatek historyczny i biograficzny, w znacznej mierze będący powtórzeniem danych z Drugiej Księgi Królewskiej (2 Krl 18, I do 20,19), uzupełnionych pieśnią Ezechiasza (Iz 38, 9-20). Cały ten fragment mógł być zaczerpnięty albo z Ksiąg Królewskich, albo zjakiegoś innego źródła, z którego korzystał także kompilator owych ksiąg. Tak więc księga Proto-Izajasza, czyli pierwsza część Księgi Izajasza, zawiera sporo materiałów, których nie można przypisać temu prorokowi. Materiały te pochodzą ze znacznie późniejszych czasów i zapewne przebyły długą, odrębną drogę, zanim nadano im obecną formę, włączając je do Księgi Izajasza. Jeśli przyjmie się, że kompilatorzy tej księgi korzystali z różnych

istniejących wcześniej zbiorów, zawierających mowy Izajasza obok wyroczni
innych proroków, to ich działalność trzeba umieścić po czasach niewoli. Takie stanowisko jest bardziej prawdopodobne, niż gdyby przyjąć, że wszystkie fragmenty nie pochodzące od Izajasza są tylko wynikiem późniejszych interpolacji. Wówczas bowiem trzeba by przyjąć, że dziehx

temu nadano ostateczny kształt znacznie później, bo dopiero w okresie hellenistycznym, gdyż niektórzy uważają za mało prawdopodobne, aby #gment Księgi Izajasza obejmujący rozdziały 24-27, powstał przed #zasami Aleksandra Wielkiego.

Wielu biblistów sądzi jednak, że fragment ten jest późniejszym dodatkiem,
a samą kompilację Izajaszowego dzieła umieszcza się w okresie perskim, ostatnio przyjmując V w. p.n.e. Niektórzy, przypisując kompilatorom nadanie całej księdze jej obecnej formy, sądzą, że nastąpiło to nieco później, w IV w. p.n.e. Bardziej prawdopodobna wydaje się pierwsza opinia, gdyż przykład Ksiąg Samuela wskazuje, że już po dokonaniu głównej kompilacji dzieła dodawano do niego jeszcze pewne fragmenty (jak np. 2 Sm rozdz. 21-24).

W wypowiedziach Izajasza spotyka się elementy wspólne z nauczaniem innych proroków z czasów pierwszej świątyni, przed niewolą. Należą do nich potępianie społecznego zła i piętnowanie nieszczerości religijnej. Wspólna z innymi współczesnymi prorokami była też Izajaszowa koncepcja,
według której lud mający serce zepsute i nieszczere zawiedzie się w swoich
rachubach, jego postępowanie jest bowiem niesłuszne, będzie więc musiał zbierać owoce swej głupoty, swego szaleństwa, swych niecnych uczynków.

Obok tych wspólnych akcentów są też u Izajasza pewne wątki charakterystyczne tylko dla niego. Jednym z nich jest moralna koncepcja świętości Boga. Podczas swego powołania dostrzegł on, że świętość ta ma w istocie charakter etyczny. Świętość była dla niego nieprzezwyciężoną siłą moralną, nakazującą człowiekowi podporządkowanie się jej i przypominającą mu jego słabość i grzeszność. Z grzeszności tej Izajasz został oczyszczony przez dotknięcie rozpalonym węglem, a zarazem uwolniony od strachu przed grzechem (Iz 6, 1-7). W świetle tak pojmowanej świętości patrzał prorok na świat oraz piętnował i potępiał ludzkie przestępstwa. W przestępstwach tych widział raczej brak moralnego

odbicia boskiej chwały niż tylko nieposłuszeństwo wobec słów bożych.

Cechą charakterystyczną Izajaszowego przepowiadania jest jego nauka o "Reszcie", którą proklamował przez nadanie swemu synowi imienia Szear-Jaszub (Reszta-wróci) (Iz 7, 3). Przez tę naukę chciał wyrazić, że zapowiadana kara nie zniszczy całego narodu, ale że jego pewna część, owa "Reszta", ocaleje i podtrzyma jego życie oraz zrealizuje obietnice (Iz 6, 13; 10, 20). Miało to nastąpić w odległych czasach, kiedy wielki przywódca z rodu Dawidowego zapewni swemu ludowi trwałe panowanie sprawiedliwości i pokoju (Iz 9, 2-7). Izajasz był przekonany, że potęga

Jahwe wystarczy, by osłonić Jerozolimę przed pychą Asyrii. Toteż głosił, że ludzie winni zrozumieć swą słabość i zaufać Jahwe, co jednak później zrodziło nieuzasadnione przekonanie, że samo istnienie świątyni jest gwarancją całkowitego bezpieczeństwa. Nie znaczy to jednak, że Izajasz żądał tylko samej ufności wobec Jahwe, gdyż taką, która nie łączyła się z posłuszeństwem dla woli Jahwe, uważał za nieszczerą. Piętnował bowiem ofiary i praktyki kultowe, które nie łączyły się z posłuszeństwem wobec woli Jahwe i nie były wyrazem tego posłuszeństwa, zapewniającego,
według proroka, oczyszczenie, odnowę i pomyślność (Iz 1,1 I-19). Upór zaś wobec Jahwe miał sprowadzić na nieposłusznych karę i zagładę (Iz 1, 20).

Izajasz głosił, że moc Jahwe rozciąga się nie tylko na Izrael, ale i na inne narody. Dawny bowiem plemienny bóg stał się bóstwem najwyższym, stanowiącym gwarancję całego istniejącego porządku, w tym także społecznego. W przeciwieństwie do panujących wówczas koncepcji bóstwa Izajasz przypisał swemu bogu charakter moralny. Niebezpieczeństwo asyryjskie, zagrażające wtedy znanym mu krajom, przyczyniło się do poszerzenia horyzontów Izajasza. Podobnie jak inni współcześni mu prorocy, obejmował swymi zainteresowaniami nie tylko swój kraj i własny naród, ale wykraczał poza te ramy. Pod wpływem podobieństwa losów innych narodów tworzył wraz z innymi prorokami koncepcję jedności świata. W wydarzeniach, będących skutkiem wzrostu potęgi Asyrii, burzących dotychczasowy świat i jego porządek, dojrzał jedną siłę kierującą światem i uznał, że tą siłą jest Jahwe. On, według Izajasza, a nie Baal czczony przez sąsiednie ludy, stał się panem całej natury. Dlatego głosił, że zarówno Judejczyków, jak i inne narody spotka podobny los, jeśli sprzeciwiać się będą woli Jahwe i zbuntują się przeciw niemu zaufawszy we własne siły i polityczne umiejętności. Izajasz stanowczo występował przeciw tym, którzy wątpili w jego misję lub mu ją utrudniali, przede wszystkim przeciw kapłanom i fałszywym prorokom jako swoim głównym przeciwnikom (Iz 28, 7-13). Surowo też piętnował niesprawiedliwość społeczną i ucisk, gdyż w nich widział szczególnie rażące naruszenie porządku ustanowionego przez Jahwe i bunt przeciw jego woli (Iz 2, 12-24).

ruga część Księgi Izajasza, obejmująca rozdziały 40-66, nie jest dziełem proroka, który żył i działał w VIII w. p.n.e., lecz pochodzi z okresu przynajmniej o dwa wieki późniejszego. Zresztą nie wymienia się w niej ani razu Izajasza. Część ta jednak nie stanowi jednolitej całości, ale z kolei składa się także z dwóch odrębnych części, które obejmują odpowiednio rozdziały 40-55 oraz 56-66. Każda jest dziełem innego autora.

Rozdziały 40-55 przypisuje się nieznanemu prorokowi, żyjącemu prawdopodobnie w VI w. p.n.e., określanemu w nauce mianem Deutero-Izajasza ze względu na kolejność jego dzieła w księdze. Już we wczesnym średniowieczu niektórzy rabini podawali w wątpliwość tradycyjną
tezę o Izajaszowym autorstwie tej części księgi, a w XVIII wieku J. C. D”derlein i J. G. Eichhorn stwierdzili, że jest ona dziełem znacznie późniejszym, powstałym w VI w. p.n.e. Twierdzenia te, wywołujące początkowo liczne opory, zostały dzisiaj powszechnie przyjęte nawet w kołach ich najzagorzalszych przeciwników. Zarówno bowiem treść, jak i forma oraz tło historyczne i ideowe wskazują, że dzieło to pochodzi z innego okresu niż wypowiedzi Izajasza.

Podkreśla się nie bez słuszności, że tę część księgi cechuje specyficzny styl, zwany deuteroizajaszowym. Do jego cech charakterystycznych zalicza
się pewną jednostajność i częste powtórzenia oraz stosowanie takich rodzajów literackichjak lamentacje, pieśni dziękczynne, hymny pochwalne,
wyrocznie głoszące pociechę i mówiące o ocaleniu i wybawieniu, diatryby i satyry. Brak natomiast w tej części właściwych mów prorockich, owych form wypowiadania się charakterystycznych dla innych proroków. Niektórzy
sądzą, że występujące w tej części księgi rodzaje literackie zaczerpnięto z ustnej nauki synagogi, kształtującej się właśnie w okresie niewoli babilońskiej. Wtedy bowiem tworzyły się nowe praktyki kultowe i nowe

formy nauczania, a Deutero-Izajasz był zapewne jednym z ich twórców, a zarazem jednym z duchowych przywódców narodu i jego religijnej organizacji.

Już pierwsze słowa tej części księgi, która ma odrębny wstęp (Iz 40, 1-11) i zakończenie (Iz 55,10-13), ukazują zupełnie inny świat. Treśćjej wskazuje, że lud izraelski przebywał wtedy z dala od ojczyzny i pozbawiony
świątyni (Iz 42, 22-24), zwracał się ku prorokom i ich słowom. Judea

była spustoszona (Iz 49, 8,19), a Jerozolima zniszczona (Iz 44, 26-28; 49, 14-17).

W czasach niewoli zastanawiano się nad przeszłością i rozważano przyczyny nieszczęścia i upadku, dostrzegano błędy i winy. W tej atmosferze obrachunku z przeszłością dojrzewały zarazem myśli rzucone przez proroków, tym bardziej że słowa ich wyrażały ponurą i przygnębiającą
rzeczywistość. Toteż lud, przebywający w niewoli babilońskiej (Iz 43,14); rozbity i przygnębiony, bliski zwątpienia (Iz 47, 6), szukał pokrzepienia i oczekiwał pociechy. Deutero-Izajasz wyszedł temu naprzeciw. Zwracał się do ludu jęczącego w jarzmie niewoli ze słowami zachęty i obiecywał rychłe wyzwolenie (Iz 47, 7) dzięki wczechmocy Jahwe, zapewniając, że skończył się już czas chłosty i kary. Zapowiada, że Babilon upadnie pod ciosami Cyrusa, którego uważa za "pomazańca Jahwe" i dwa razy wymieni po imieniu (Iz 44, 28; 45,1). We władcy tym widział zwycięskiego
zdobywcę, który zniszczy Babilon i umożliwi wygnańcom powrót do ojczystej ziemi (Iz 48, 20; 51, 11; 52, I1-12), gdyż wyzwoli także Jerozolimę (Iz 52, I-10; 54, 1-14). Ponieważ jednak jego nadzieje na oczekiwany upadek Babilonu (Iz 46, 1#; 47, 1-15) nie spełniły się, przypuszcza się, że przynajmniej fragment obejmujący rozdziały 40-48 powstał w okresie, jaki upłynął od wojny Cyrusa z królem Lydii Krezusem w 546 r. p.n.e. do zdobycia Babilonu w 539 r. p.n.e.

W całej tej części nie ma nic, co by nawiązywało do Izajasza (rozdz. 1-39). Wprawdzie zwolennicyjedności księgi wskazują na podobieństwo pewnych zdań czy wyrażeń, takich jak np. "Święty Izraela" (Iz 1, 4; 5,19. 24;10, 20;17, 7; 29,19; 30,11.12.15; 31, l; 41,14.16. 20; 43, 3.14; 45,11; 47, 4; 48,17; 49, 7; 54, 5; 55, 5), charakterystycznych dla Izajasza, ale cała treść posłannictwa Deutero-Izajasza oraz myśli będące jego podstawą, a zwłaszcza koncepcja bóstwa i wnioski z nich wynikające, są tutaj całkowicie różne. Dlatego dziś przyjmuje się jako niemal pewne, że ta część księgi jest dziełem nieznanego proroka z czasów niewoli. Prorok ten działał w Babilonii i zapowiadał powrót do ojczyzny.

W rozdziałach 49-55 nie ma już żadnej wzmianki o Cyrusie ani o bliskim upadku Babilonu. Niektóre zaś dane zdają się wskazywać, że ich tłem nie są warunki panujące w Babilonii, ale raczej w Palestynie. Toteż niektórzy bibliści utrzymują, że rozdziały te zostały napisane przez tego samego autora, który napisał rozdziały 40-48, jednak nieco później.

Sądzą też, że prorok był wśród tych, którzy wrócili do Judei po zezwalającym na to edykcie Cyrusa. Wydawać się bowiem może rzeczą

#aturalną, że prorok, który zapowiadał powrót, nie odrzucił nadarzającej #ig po temu okazji. Opinia ta jednak nie została powszechnie przyjęta, gdyż trzeba zauważyć, że także w tych rozdziałach wspomina się o powrocie
(51,11; 52,11-12; 55,12-14). Nie spełniły się bowiem nadzieje proroka, że Cyrus stanie się czcicielem Jahwe i jego cześć rozszerzy na całą ziemię. Toteż lepiej założyć, że i ta część powstała przed zdobyciem Babilonu przez Cyrusa w r. 539 p.n.e. Dlatego też przyjmuje się, że cała druga czgść Księgi Izajasza, a więc rozdziały 40-55, stanowi całość i jest dziełem jednego autora. Różnice bowiem między rozdziałami 40--48 oraz 49-55 aie są tak duże, by trzeba było przypisywać je innym pisarzom. Charakter wszystkich tych rozdziałów jest podobny i różni się od pierwszej części, gdzie krótkie mowy i wyrocznie przeplatają się z fragmentami narracyjnymi
i biograficznymi. Tutaj mamy zaś tylko nauki i wyrocznie, tworzące na ogół dłuższe jednostki i często przetykane pieśniami o charakterze Grycznym. W części tej wyróżnia się około pięćdziesięciu luźno zestawionych
wyroczni, pieśni, hymnów i lamentacji, będących prawdopodobnie początkowo przedmiotem ustnego nauczania, być może podczas kształ-tujących się w czasach niewoli praktyk kultowych, szczególnie zgromadzeń
sobotnich.

Dzieło Deutero-Izajasza spełniło ważną rolę historyczną. Prorok ten jako przywódca narodu nie tylko uchronił od zapomnienia dzieło dawnych proroków, ale w zmienionych warunkach zewnętrznych i wewnętrznych Izraela ożywił je i nadał mu nowy rozmach. Widać to szczególnie w jego koncepcji Boga. Zjednoczył w niej dawne tradycje kultowe z poglądami swoich poprzedników i stworzyłjednolity system. Dla niego Jahwe byłjuż nie tylko panem jednego kraju i jednego ludu, ale panował nad całym światem i nad wszystkimi narodami. Jahwejest Bogiem nie mającym sobie równego, "jest pierwszym i ostatnim", jest Bogiem najwyższym, stwórcą i wiecznym Panem natury i historii, kształtującym losy świata i ludzi, którym daje nadzieję lepszej przyszłości. Przez to połączenie stworzenia, dziejów i zbawienia świata Deutero-Izajasz stworzył uniwersalną i mono-teistyczną koncepcję Boga, będącą podstawą jednolitego poglądu teocentrycznego. W ujęciu Deutero-Izajasza Jahwe jest Bogiem, któremu

służą żywioły natury i siły historii, aby go chwalić, gdyż on wykorzystuje #ały porządek natury i dziejów świata, aby się wsławić i wywyższyć. Ale ten Bóg, który tak wszystko czyni na swoją chwałę, jest też u Deutero-Izajasza bóstwem pełnym niepojętej miłości i wielkiego miłosierdzia, a zarazem pasterzem i wybawcą swojego ludu. Toteż Deutero-Izajasza

uważa się za proroka nadziei; i choć wiemy o nim tak mało, przez jego koncepcję bóstwa i sposób nauczania dostrzec możemy, że starał się rozwikłać wątpliwości nurtujące jego rodaków oraz że zmagał się z samym sobą, by rozwiać ogarniające go zwątpienie, gdy zawodziły nadzieje, a podejmowane działania pozostawały bezskuteczne.

Przypisywana Deutero-Izajaszowi druga część Księgi Izajasza (rozdz. 40-55) stanowi zbiór około pięćdziesięciu krótkich poematów, połączonych częściowo pokrewieństwem treści, ale przeważnie zestawionych bezjakiegoś związku. Tematy w nich podejmowane tak się zmieniają, że można tylko mówić o luźnym i przypadkowym zestawieniu. Wśród Deutero-Izajaszowych poematów niektóre są w ostatnich czasach przedmiotem szczególnego zainteresowania uczonych. Należą do nich zwłaszcza te, w których mówi się o jakimś nieznanym "Słudze Jahwe". Dlatego poematom tym nadaje się tytuł "Pieśni Sługi Jahwe". Zalicza się do nich cztery poematy, obejmujące fragmenty: Iz 42,1-9; 49,1-9; 50, 4-9 oraz 52,13-15; 53, 1-12. Niektórzy uczeni nieco inaczej ustalają granice tych czterech pieśni lub dodają do nich inne fragmenty, zwiększając tym samym ich liczbę. Ponieważ pieśni te nie łączą się ściśle z kontekstem księgi, wysuwa się różne opinie na temat ich autorstwa. Spotyka się pogląd, że nie są one dziełem Deutero-Izajasza, ale jakiegoś innego autora lub nawet kilku autorów. Deutero-Izajasz zaś miał tylko włączyć istniejące już wcześniej utwory do swego dzieła. Jednak podobieństwo językowe, stylistyczne i tematyczne z resztą Deutero-Izajaszowego dzieła podważa wartość tej opinii, a jednocześnie wskazuje na trudności w wypracowaniu jednolitego stanowiska. Tym bardziej że nie ma też zgodności co do tego, czy pieśni stanowiły kiedyś jednolitą całość, czy też każdą z nich należy interpretować oddzielnie, uwzględniając przy tym jej bezpośredni kontekst. Najszerzej przyjmuje się dziś opinię, że istnieją cztery pieśni i że autorem ich jest ten sam prorok, który napisał resztę tej części Księgi Izajasza, a więc sam Deutero-Izajasz. Uważa się też, że pieśni stanowiły ciągłą serię i że należy je interpretować uwzględniając wzajemne powiązania.

Tradycyjnie interpretuje się cztery "Pieśni Sługi Jahwe" jako proroctwa mesjańskie i uważa się, że mówią o losach Mesjasza jako bohatera jednostkowego. Jednak w czasach już współczesnych przyjmowano coraz

szerzej pogląd, że występujący w pieśniach "Sługa Jahwe" obrazuje Izrael, dlatego należy pieśni interpretować w sensie zbiorowym. We fragmentach sąsiadujących z pieśniami często nazywa się Izrael "Sługą Pana" lub
"
Sługą Jahwe", a wypowiedzi o Izraelu wykazują spore podobieństwa do

tego, co mówi się w pieśniach o "Słudze Jahwe". Ale ta interpretacja nastrgcza tyle trudności, że sami jej zwolennicy musieli ją zmodyfikować,
twierdząc, że dotyczy ona "idealnego Izraela", a więc pieśni należy odnosić tylko do pewnej grupy wybranych. Nie zdołała więc ta propozycja
a#rprzeć tradycyjnej interpretacji indywidualnej, choć i w niej dokonano pewnej modyfikacji. Od czasów B. Duhma proponuje się bowiem #nterpretację historyczną, a wzoru dla postaci "Sługi Jahwe" poszukuje się
pvśród licznych poprzedników lub współezesnych proroka. Kandydatów do pierwowzoru Sługi proponowano różnych. Znaleźli się wśród nich: Mojżesz, Uzjasz (Ozjasz), Jeremiasz, Cyrus, Jehojachin, Sedecjusz, #erubbabel i jego syn Meszullam oraz ktoś nieznany, żyjący w czasach proroka, a nawet sam Deutero-Izajasz, który miał w pieśniach opisać swoje własne przeżycia. Dla propozycji tychjednak niepokonaną trudność # stanowiła czwarta pieśń, mówiąca o śmierci i zmartwychwstaniu "Sługi # Jahwe. Dlatego niektórzy utrzymywali, że czwarta pieśń została napisana # po śmierci proroka przez jednego z jego uczniów, a inni, aby ominąć b'udności, twierdzili, że pieśni nie stanowią jednolitej serii i że każdą należy interpretować oddzielnie w powiązaniu z jej bezpośrednim kontekstem. Ich zdania przy tym tak się różnią, że trudno byłoby ustalić pkieś jednolite zasady interpretacji. Wydaje się więc, że żadna z tych propozycji nie spotka się z powszechnym przyjęciem, tym bardziej iż wielu
biblistów uważa, że sam prorok nie miał jasnego obrazu Sługi, który może przedstawiać zarówno jednostkę, jak i zbiorowość, na co wskazuje podobieństwo frazeologii między pieśniami a ich kontekstem. Ale i w tym wypadku trudno byłoby, przynajmniej jeśli chodzi o czwartą pieśń, wykluczyć jej sens jednostkowy.

W świetle tych wszystkich poglądów Sługa jest obrazem Izraela, przy czym pojęcie to zacieśnia się nieraz do grupy wybranych, stanowiących

tzw. prawdziwy Izrael, albo do jednostki, która będzie reprezentantem eałego narodu i niejako wypełni jego misję. Taka płynność koncepcji charakteryzuje w niejednym myśl hebrajską. Jeśli jednak prorok miał na myśli jakąś postać indywidualną, to należy stwierdzić, że żaden z jego współczesnych ani żaden z jego poprzedników nie nadawałby się do spełnienia wzniosłej roli, jaką w pieśniach przypisuje się Słudze. Swój obraz powiązał zapewne z jakąś przyszłą postacią, która byłaby w stanie urzeczywistnićjego idee i wypełnić powierzonejej posłannictwo. Niektórzy egzegeci widzą w "Słudze Jahwe" postać duchowego wybawiciela, który Pojawi się w czasach ostatecznych, a więc postać o charakterze

eschatologicznym. Do tej interpretacji nawiązują głównie egzegeci katolicc
którzy pomijając wszelkie trudności widzą w "Słudze Jahwe" Mesjasz
Jeśli interpretacja postaci "Sługi Jahwe" jest jednym z najtrudniejszyc
i najbardziej spornych tematów w całej biblistyce, tak bowiem
enigmatyczni
została zarysowana przez autora, to określenie jego roli i posłannictwa ni
nastręcza tak wielkich trudnoś□, gdyż zostały jaśniej przedstawione. Pierw
pieśń stwierdza, że Sługa ma wszystkim narodom ogłosić swój sąd i wyro
i zanieść im swe prawo, co ma oznaczać, jak się na ogół uważa;
podporządkowanie ich władzy Jahwe przez przyjęcie religii jahwistycznej,
Misję swą będzie pełnić Sługa z całą łagodnością, ale wytrwale i be2
zniechęcania się. Druga pieśń już wyraźniej stwierdza, że Sługa będzi,
światłem narodów i że przez niego uzyska zbawienie nie tylko Izrael, alg
wszystkie narody, aż po krańce ziemi. W trzeciej pieśni stwierdza się, żo
w pełnieniu tej misji spotkają Sługę przeciwności i cierpienia. Natomiast
czwarta pojmuje to cierpieniejako istotny elementjego posłannictwa. Przez
swoje cierpienie Sługa odda przysługę tym, którzy mu je zadadzą, i przez
to
wypełni swoją misję zbawienia. W świetle tej misji stwierdzić trzeba, że
jakkolwiek pojmował prorok postać "Sługi Jahwe", to zawarł w swych
pieśniach wielkie twórcze idee, które wywarły później szeroki wpływ
i przyczyniły się do ukształtowania obrazu Mesjasza-Chrystusa, w którym
jego zwolennicy widzieli zawsze urzeczywistnienie myśli proroka; patrząc
nań
właśnie przez pryzmat sylwetki ukazanej przez Deutero-Izajasza. Prorok
zdawał się sądzić, że tak jak ten Sługa, tak cały Izrael powołany jest do
spełnienia w świecie specjalnej misji, której głównym zadaniem było
przekazanie światu idei monoteizmu. Przed nim żaden autor Starego
Testamentu tak jasno nie sformułował tej koncepcji. On pierwszy
stwierdził,
że "poza Jahwe nie ma Boga" (Iz 44, 6), czyniąc bóstwem najwyższym
i jedynym dawnego boga plemiennego, będącego przez wiele wieków
tylko
bogiem niewielkiego narodu.

Trito-IZajasz

swoim komentarzu do Księgi Izajasza, wydanym w 1892 r., B. Duhm wyróżnił w niej trzy oddzielne części, które przypisał różnym autorom. Wysunięte przezeń wówczas argumenty sprawiły, że rozdziały 56-66 uważa się za odrębne dzieło i oddziela od części przypisywanej

;#eutero-Izajaszowi. Ponieważ nie znamy autora tego dzieła i nic o nim nie #riemy, od czasów B. Duhma określa się go umownie mianem Trito-Izajasza,
#n. Trzeciego Izajasza. Podział ten przyjmuje się niemal powszechnie na #asadzie hipotezy, przy jednoczesnym założeniu, że rozdziały 56-66 itanowią jednolite dzieło pochodzące od jednego autora i nie łączą się z rozdziałami 40-55.
. Większość zawartych w tej części wypowiedzi nawiązuje do innej niż a poprzednich sytuacji historycznej. Zdaje się z nich wynikać, że lud izraelski, który prorok opisywał, znajdował się wówczas w Palestynie (Iz 57, 3-7). O Jerozolimie mówi siejako o mieście odbudowanym, w którym istnieje już nowa świątynia (Iz 56, 5-7; 60, 7), choć miasto nie zostało jeszcze obwarowane murami (Iz 60,10). Z mów proroka nie przebija już tęsknota za krajem ojców i nie ma w nich wzmianek o wyzwoleniu i powrocie do ojczyzny. Przedmiotem troski ich autora są niełatwe :tosunki między ludźmi, nędzne warunki bytowania oraz różne szczegóły i spory, charakteryzujące życie ówczesnej społeczności wyznawców Jahwe vv Judei. Prorok strofuje i gani złych przywódców narodu (Iz 56, 9-11), piętnuje panoszące się wśród ludu skłonności do bałwochwalstwa (Iz 57, 3--13; 65,1-12; 66, 3-4.17) i występuje przeciw tym, którzy sprzeciwiali się odbudowie świątyni (Iz 66,1-2). W przeciwieństwie do Deutero-Izajasza
oczekiwanie zbawienia przybrało ziemskie i bardziej materialne zabarwienie.
Również inny jest stosunek do zbawienia, które nie ma tutaj tak szerokiego i uniwersalnego charakteru. Koncepcja bóstwa i samo pojęcie Boga również nie osiągają tego poziomu, który miały u Deutero-Izajasza. Nie ma owego tchnącego wiarą optymizmu, cechującego wypowiedzi poprzedniego proroka. Wszystko to dowodzi, że między dziełem Trito-Izajasza a dziełem Deutero-Izajasza istnieją głębokie różnice, wykluczające wspólne autorstwo. Potwierdza tojeszcze i to, że w rozdziałach
60--62 cytuje się niejednokrotnie i powtarza słowa Deutero-Izajasza, zmieniając przy tym ich pierwotny sens.
Treść tej części Księgi Izajasza i jej tło historyczne zdają się wskazywać,

że powstała ona po edykcie Cyrusa w 538 r. p.n.e., zezwalającym wygnańcom na powrót z niewoli, a przed czasami reformatorskiej działalności Nehemiasza (około 444 r. p.n.e.) i Ezdrasza (około 400 r. p.n.e.). Trito-Izajasz, który był może uczniem Deutero-Izajasza, swą działalnością wyprzedził i przygotował późniejsze reformy. Rozdziały te powstały prawdopodobnie w Palestynie, a niektórzy sądzą nawet, że napisał je Deutero-Izajasz po powrocie do ojczystej ziemi, gdyż nie można

wykluczyć, że żył jeszcze przez wiele lat po napisaniu rozdziałów 40-55# Styl niektórych fragmentów tej części zdaje się go przypominać. Są też pewne fragmenty bardzo piękne, o dużej sile ekspresji, godne pióra Deutero-Izajasza (np. 61,1-5). Jednak całość ma inny wydźwięk, jak to widzieliśmy wyżej, i poziomem ustępuje znacznie poprzedniej części. Nie ma tutaj owego uniwersalizmu, a miejsce chwały Boga zajęła chwała Izraela. Nastąpiło więc poważne zawężenie szerokich horyzontów Deutero-Izajasza. Jeśli dla Deutero-Izajasza podstawą chwały Izraela było spełnienie celu, do którego został wybrany, tzn. zapoznania wszystkich
narodów z Jahwe jako jedynym Bogiem, to tutaj chwała Izraela ma polegać głównie na czci, jaką oddawać mu będą inne narody (Iz 66; 18-20). W części tej przeważa postawa i nastawienie nacjonalistyczne; czego wyrazem może być zaciętość, a jednocześnie radość na myśl o pomście, która się dokona nad wrogami Izraela (Iz 63, 1-6), zamiast posłannictwa do nich, realizowanego przez łagodność i cierpienie. Jest tutaj wprawdzie miejsce i na uniwersalizm, ale nie taki jak u Deutero-Izajasza.
Jeśli bowiem mówi się, że narody świata przybywać będą do Jerozolimy, to dlatego, że uznały świętość tego miejsca (Iz 66, 6-16), a nie dlatego, że uznały Jahwe za jedynego Boga. Na czoło zainteresowań wysuwają się zewnętrzne praktyki religijne, takie jak szabat (Iz 56, 2. 6; 58,13; 66, 23) czy rytuał świątynny (Iz 56, 7), a nie jak poprzednio wewnętrzne doskonalenie i szczera postawa.

Nie można wykluczyć, że powodem tego były zawiedzione nadzieje i liczne rozczarowania, jakie spotkały Deutero-Izajasza po przybyciu do Judei. Następstwem tych wszystkich zawodów mogło być także obniżenie jego ideałów. Jednak wydaje się bardziej prawdopodobne, że wpłynęło na to raczej niepowodzenie uczniów, którzy nie zdołali osiągnąć klasy swego mistrza. Różnica poziomu różnych fragmentów tej części Księgi Izajasza nasuwa niektórym badaczom wniosek, że pisali je różni autorzy pod wpływem Deutero-Izajasza. Stwierdzić tu należy, że różnice między poszczególnymi fragmentami nie są tak duże, by odrzucać tezę o jednolitym
autorstwie Trito-Izajasza. Czas kompozycji tego dzieła umieszcza się zwykle między 520 a 450 r. p.n.e. Można dodać, że niektórzy rozciągają ten okres od 700 lub 600 roku po 350 p.n.e.

Dzieło Trito-Izajasza (Iz rozdz. 56-66), uważane nieraz za rezultat

pracy wielu rąk, podobnie jak dzieło Deutero-Izajasza (Iz rozdz. 40-55), niewiele ma wspólnego z nauczaniem działającego w VIII w. p.n.e. proroka Izajasza, którego mowy i wyrocznie zajmują rozdziały I-39

w księdze biblijnej noszącej jego imię. Powstaje więc pytanie, jak doszło #o tego, że połączono w jedną całość te trzy różne dzieła i powiązano je # osobą Izajasza. Na to pytanie nie można udzielić pewnej odpowiedzi, ; n1e trzeba uwzględnić dwie możliwości. Według jednej połączenie tych dzieł było sprawą czystego przypadku. Według drugiej zaś podstawą połączenia ich w całość było pewne podobieństwo treściowe rozdziałów 1-39 z rozdziałami 40-66. Nie można więc wykluczyć, że obie części, #rianowicie rozdziały 40-55 oraz rozdziały 56-66, jako anonimowe proroctwa przepisano na tym samym zwoju co dzieła Izajasza (rozdz. #-39) i w ten sposób przypisano je Izajaszowi. Bardziej prawdopodobne #rydaje się, że podstawą połączenia tych dzieł było pewne ich podobieństwo
;tylistyczne i treściowe, które zauważyli późniejsi kompilatorzy ksiąg #iblijnych. Zdawali sobie jednak sprawę, że nie były one dziełem tego samego autora. Dowodzić tego może m. in. to, że w kompletnym zwoju księgi Izajasza z pierwszej groty qumrańskiej rozdział czterdziesty zaczęto pisać od nowej kolumny. Tak więc na Księgę Izajasza w jej obecnej formie składają się utwory przynajmniej trzech autorów, którzy tworzyli swe dzieła w różnych miejscach i w różnych czasach, zapewne w VIII, VI i w V w. p.n.e.

Księga Jeremiasza

owstanie Księgi Jeremiasza nie nastręcza takich skomplikowanych problemów jak Księgi Izajasza. Materiały zawarte w tej księdze x#iąże się na ogół z osobą Jeremiasza i tylko niewielkie jej fragmenty są, zdaniem niektórych autorów, innego pochodzenia. Należy jednak pamiętać, że dzisiejszy kształt księgi nie jest ani dziełem Jeremiasza, ani jego przyjaciela, ucznia i towarzysza - Barucha. Księga ta bowiem, podobnie jak inne księgi prorockie, jest także rezultatem długiego procesu rozwojowego. Dziś wprawdzie trudno ustalić kolejne etapy przekazywania zawartych w tej księdze materiałów, niemniej jednak wszyscy niemal

bibliści zgodnie przyjmują, że dzisiejszy kształt księgi jest rezultatem pracy wielu osób.

Działalność proroka Jeremiasza, podobnie jak jego poprzedników, polegała głównie na ustnym nauczaniu, w którym stosował formy właściwe
także dla innych proroków, nawiązujące jednak częściej do praktyk

kultowych i przeplatane pouczeniami o treści moralizatorskiej. Fo#
rmom tym nadał jednak Jeremiasz, jako jeden z największych poetóvu
Starego Testamentu, wiele nowego rozmachu i specjalnego kolorytu:
Zebranie wypowiedzi i nauk proroka w jeden zbiór oraz spisanie
ich stanowiło drugi etap w dziejach przekazu posłannictwa pro=
rockiego.

Księga Jeremiasza, jak żadna inna księga prorocka, dostarcza nam (rozdz. 36) bardzo ważnych informacji na tematjej powstania. Dowiadujemy
się, że prorok przystąpił do spisania swych nauk dopiero z rozkazu Jahwe
"
w czwartym roku króla Judy Jehojakima, syna Jozjasza" (Jer 36, 1). Wtedy to wezwawszy Barucha, syna Neriasza, Jeremiasz podyktował mu swe nauki, głoszone od początku działalności prorockiej, a więc z lat 627-605 p.n.e. Zostało to spowodowane niewątpliwie tym, że ówcześni zwierzchnicy religijni, kapłani, uniemożliwili Jeremiaszowi głoszenie nauk ludowi w świątyni. Prorok, zaniepokojony niebezpieczeństwem babilońskiego najazdu, zagrażającym Judei po zwycięstwie Nabuchodonozora pod Karkemisz w r. 605, oraz pogłębiającym się kryzysem i upadkiem religijnym, postanowił zwrócić się ze swym posłannictwem do ludu, a także zainteresować nim ówczesne koła rządzące. Nauki jego miał przedstawić Baruch, odczytując przed nimi zapisane słowa Jeremiasza. Spisany wtedy zwój, zwany "zwojem pierwotnym" lub "prazwojem", nie był jednak identyczny z całą Księgą Jeremiasza. Zawierał zapewne jakiś mniejszy zbiór mów proroka, taki, który można było odczytać trzy razy w ciągu jednego dnia. Zbiór ten obejmował nauki i wyrocznie proroka dotyczące Jerozolimy i Judei oraz jego wypowiedzi odnoszące się do obcych narodów (Jer 36, 2). Zwój ten zniszczył król Jehojakim, a Jeremiasz,
dowiedziawszy się o tym, ponownie podyktował Baruchowi "wszystkie słowa tej księgi, którą spalił Jehojakim, król Judy, oraz dodał do nich jeszcze wiele podobnych słów" (Jer 36, 32). Nie wiemyjednak ani kiedy po raz drugi spisano księgę Jeremiasza, ani kiedy zostały spisane owe uzupełnienia. Wszelkie zaś próby wyodrębnienia pierwotnego zwoju oraz jego drugiej redakcji są bezskuteczne i bezcelowe. Tym bardziej że w księdze znajduje się sporo materiału biograficznego opisującego wydarzenia z życia Jeremiasza w trzeciej osobie oraz wiele danych autobiograficznych spisanych w pierwszej osobie. Niektórzy jednak (np.

skandynawski biblista S. Mowinckel) twierdzili, że tym ostatnim nadał taką formę późniejszy kompilator księgi, który zaczerpnął je z jakiegoś innego źródła, w którym spisano je w trzeciej osobie. Jest to jednak tylko

#przypuszczenie. Okres działalności Jeremiasza obejmował bowiem lata od
#627 do 586 r. p.n.e. Wydarzenia zaś tego okresu oraz fakty z życia
#e_ remiasza są nam znane o wiele lepiej niż w wypadku innych proroków.
W aktualnej wersji Księgi Jeremiasza, zachowanej w Biblii Hebrajskiej, Rryróżnia się zazwyczaj cztery główne części. Pierwsza, obejmująca rozdziały
#-25, zawiera mowy proroka z różnych okresów jego działalności, npisane w formie poetyckiej, oraz znaczne fragmenty, głównie autobiograficzne, napisane prozą. W drugiej części, obejmującej rozdziały 26-#5, znajdują się przeważnie teksty biograficzne i autobiograficzne, spisane prozą, oraz nieliczne mowy poetyckie, głównie w rozdziałach 30-31. Na trzecią część, złożoną z rozdziałów 46-51, składa się zbiór mów przeciw obcym krajom i narodom. Wreszcie część czwartą i ostatnią stanowi rozdział pięćdziesiąty drugi, będący dodatkiem historycznym do księgi prorockiej, wziętym prawdopodobnie z Drugiej Księgi Królów (2 Krl 24, 18-25, 30). Wydaje się to tym bardziej prawdopodobne, że część ta niemal dosłownie powtarza relacje Ksiąg Królewskich.

Są jednak w Księdze Jeremiasza pewne fragmenty uważane na ogół za interpolacje i wstawki, przypisywane późniejszym, nieznanym autorom. Zalicza się do nich fragment Księgi Jeremiasza (10, 1-16) zawierający ostrą polemikę z bałwochwalstwem, przypominającą stylem i treścią sypowiedzi Deutero-Izajasza. Podobnie proroctwa (Jer 50-51, 58) zapowiadające rychły upadek Babilonu i nawiązujące do sytuacji historycznej, która bezpośrednio poprzedziła to wydarzenie, włączono do jego księgi prawdopodobnie również w tym okresie, tzn. w drugiej połowie VI w. p.n.e. Niektórzy uważają, że wypowiedź o świętowaniu dnia szabatu (17, 21-27) jest jeszcze późniejsza i pochodzi z czasów Nehemiasza, a więc z drugiej połowy V w. p.n.e. Wielu autorów odmawiało także Jeremiaszowi autorstwa rozdziałów 30-31. Jednak różne fragmenty tych rozdziałów, a zwłaszcza wypowiedzi proroka o nowym przymierzu (Jer 31, 31-34), mają cechy nader charakterystyczne dla Jeremiaszowego nauczania, wobec czego stanowisko takie okazało się bezpodstawne.

Ponieważ w greckim przekładzie Septuaginty proroctwa dotyczące obcych znajdują się w innym miejscu - gdyż cała Księga Jeremiasza

w wersji greckiej ma całkiem inny układ - niektórzy (np. P. Volz) sądzili, że pochodzą one od anonimowego autora, który spisał je po śmierci Nabuchodonozora w 561 r. p.n.e. Mając jednak wyraźne świadectwo Jeremiasza i Barucha, według którego spisana księga zawierała także mowy przeciw obcym narodom, przyjąć raczej należy, że przynajmniej

niektóre z nich były dziełem samego proroka i znajdowały się w źródle, z którego korzystano przy kompilacji księgi. Inny układ księgi w Septuagincie, gdzie po Jer 25, 14 następuje fragment obejmujący rozdziały 46-51 tekstu hebrajskiego, a inne fragmenty spotyka się w skróconej wersji, wskazuje, że mogły istnieć dwa równoległe zbiory mów Jeremiasza.
Potwierdzają to dokumenty z Qumran, gdzie znaleziono teksty hebrajskie, będące podstawą greckiej wersji Septuaginty. Zwykle przyjmuje się, że kompilacji Księgi Jeremiasza dokonano pomiędzy 580 a 450 r. p.n.e. Zwracano przy tym uwagę, że ostraka z Lachisz, zawierające listy z okresu oblężenia Jerozolimy w 587 r. p.n.e., rzucają światło na ten okres. Ponieważ jeden z tych listów wspomina o proroku, niektórzy widzieli w nim Jeremiasza. Chociaż brak podstaw do takiego wnioskowania, to jednak listy te potwierdzają sytuację, która znalazła odzwierciedlenie w Księdze Jeremiasza.

W zbiorze ksiąg prorockich, czyli tzw. proroków późniejszych Biblii Hebrajskiej, drugie miejsce zajmuje Księga Jeremiasza. Dzięki tej księdze - w której znalazły wyraz nie tylko osobiste przeżycia proroka, ale która zawiera także uwagi o jego misji spisane przez jego przyjaciela i współpracownika Barucha, życie i działalność Jeremiasza jawi nam się w znacznie
jaśniejszym świetle niż działalność innych proroków. Księga ta bardziej niż inne wyraża osobistą postawę jej autora. Widać to szczególnie w obszernych monologach w rozdziałach 1-25, zwanych często wyznaniami.
Dają nam one bowiem głębszy wgląd w życie duchowe proroka i umożliwiają
poznanie jego wewnętrznych zmagań. W działalności proroka wyróżnia się zazwyczaj cztery główne okresy: pierwszy, od powołania w 627 r. p.n.e.
do deuteronomicznej reformy Jozjasza w latach 622-621; drugi za Jehojakima oraz jego syna i następcy Jehojachina (Jechoniasza), który objął tron w 598 r. p.n.e.; trzeci za panowania Sedecjasza aż do zburzenia Jerozolimy, w latach 597-587; czwarty, obejmujący czasy od zburzenia Jerozolimy do śmierci proroka w Egipcie.

Jeremiasz pochodził z oddalonego o 7 km na północny wschód od Jerozolimy Anatot (Jer 1,1; 29, 27; 32, 7-9), gdzie urodził się w końcu pierwszej połowy VII w. p.n.e. jako syn kapłana Chilkiasza; sam jednak

nie był kapłanem i nie wykonywał funkcji kapłańskich. Był więc prawdopodobnie potomkiem arcykapłana Abiatara, którego Salomon skazał na wygnanie właśnie do Anatot za to, że w walce o tron i władzę popierał jego brata Adoniasza (1 Krl 2, 26). W młodym wieku, jak na to zwraca uwagę (Jer 1, 6), w trzynastym roku panowania Jozjasza (Jer 1, 2;

25, 3), tzn. w 627-626 r. p.n.e., poczuł powołanie na proroka Jahwe. ; powołanie to wywarło wpływ na jego osobowość i stało się jednym z najgłębszych jego przeżyć. O jego stosunkach rodzinnych wiemy tylko, że z rozkazu Jahwe musiał się powstrzymać od małżeństwa i założenia rodziny (Jer 16,1-4). Uświadomiwszy sobie powołanie zaczął głosić swe posłannictwo w Judzie (Jer 4, 5; 7, 2) i w Jerozolimie (Jer 2, 2) "wszystkim rodom domu Izraela" (Jer 2, 4), wykorzystując prawdopodobnie do tego celu uroczyste zgromadzenia ludu z okazji świąt w stolicy. Jako prorok Jahwe, przywiązany do dawnych tradycji przymierza z tym Bogiem, stanowczo wystąpił przeciw zmianie religii ojców na religię kananejską i przyjmowaniu kultu Baala. Praktyki te, panoszące się za długiego panowania Manassesa (697-641 p.n.e.), krótkich rządów Amona (641-639 p.n.e.) oraz w pierwszych latach panowania Jozjasza (639-609 p.n.e.), prorok ostro piętnował jako niewierność i odstępstwo od Jahwe. Za to odstępstwo groził "sądem z północy" (Jer I,14; 4, 6). Zarazem wzywał do pokuty i do powrotu do Jahwe, obiecując powrót do kraju tym, których uprowadzili do niewoli Asyryjczycy po upadku państwa północnego, i zapowiadając zjednoczenie obu bratnich królestw (Jer 30, 3). Swoim nauczaniem wspierał Jeremiasz działalność zwolenników jahwizmu w najbliższym otoczeniu małoletniego króla, który objął rządy w ósmym roku życia i zapewne pod ich wpływem "w ósmym roku swych rządów, ehoć byłjeszcze młodzieńcem, zaczął szukać Boga swego praojca Dawida" (2 Krl 34, 3). Tym samym prorok przygotowywał grunt pod późniejsze reformy polityczne i religijne, przeprowadzone w latach 622-621 p.n.e. przez Jozjasza, określane mianem deuteronomicznych.

W reformie deuteronomicznej, polegającej na centralizacji kultu w Jerozolimie i usunięciu wszelkich kultów lokalnych i obcych, widział zapewne Jeremiasz pewien skutek swego nauczania oraz wynik działalności
innych proroków głoszących przed nim potrzebę powrotu do Jahwe. Tym zapewne należy tłumaczyć to, że po wprowadzeniu reform, aż do śmierci

Jozjasza, zaprzestał prorok swego nauczania. Być może, widział w reformie
deuteronomicznej piez-wszy zwrot ku dobremu i odnowie całego narodu. Zajął więc wobec niej postawę wyczekującą, wstrzymując się od osobistej ingerencji w zapoczątkowany proces oczyszczenia i uzdrowienia. Zdaje się o tym świadczyć wygłoszona później pozytywna ocena rządów Jozjasza, o którym powiedział, że "wykonywał prawo i sprawiedliwość i dobrze mu sig działo" (Jer 22, 15). Sytuacja zmieniła się, gdy po śmierci Jozjasza w bitwie z faraonem Necho pod Megiddo w r. 609 p.n.e. załamały się

wszystkie narodowe i religijne nadzieje. Z poręki zwycięskiego farao
który po trzech miesiącach panowania usunął z tronu prawowite
władcę Jehoachaza, syna i spadkobiercę Jozjasza, objął wtedy wła
wbrew woli ludu inny syn Jozjasza, Jehojakim (609-598 p.n.e.). Wład
ten, sprawując okrutne i bezwzględne rządy, praktycznie zniwec
deuteronomiczną reformę. Jeremiasz wystąpił wówczas z ostrą kryty
królewskiej samowoli i bezprawia (Jer 22, 11-19), czym bardzo nara
się władcy, czyniąc go swoim zażartym przeciwnikiem. Piętnując z
zbytnią ufność pokładaną w świątyni (Jer 7, 26), a wyrażającą si
w przekonaniu, że świątynia stać będzie wiecznie, a póki stoi, ludo
nic się nie stanie, prorok zapowiedział, że spotka ją taki los jak świątyni
w Szilo, która uległa zburzeniu; tym samym naraził się też kapłano
Ci oskarżyli go o bluźnierstwo, a od kary uchroniło proroka tylko to
że przypomniano sobie podobne proroctwo Micheasza (Mi 3, 12)
Nadal jednak go prześladowano. Toteż kiedy prorok zbił dzban n
znak, że tak samo rozbita będzie Jerozolima (Jer 19,1. 10-11), z rozkaz#
arcykapłana Paszehura biczowano Jeremiasza i zakuto w dyby, a potens
zabroniono mu wstępu do świątyni. Ze zgrozą też stwierdził, że nawet
w najbliższym otoczeniu nastawano na jego życie (Jer 11, 18-21).
Osamotniony, unikany przez lud, opuszczony przez przyjaciół, Jeremiasz
walczył nadal pełen gorzkiego zwątpienia, o czym świadczą wstrząsające
w swej szczerości wyznania, w których mówi o własnych cierpieniach
(Jer 12, 1; 15, 10; 16, 1-3; 20, 7-10) i prosi Jahwe o zemstę (Jer 17,
18; 18, 21). Nie załamał się jednak, a gdy w bitwie pod Karkemisz
w 605 r. p.n.e. Nabuchodonozor, pokonawszy faraona Necho, zapewnił
Babilonowi panowanie nad światem, dojrzał w jego władcy owego
"wroga z północy", który zacznie wypełniać dawne groźby. Jahwe
polecił mu wtedy spisać dotychczasowe mowy. I wtedy właśnie podyk-
tował je Baruchowi, który następnie odczytał je w świątyni, wywierając
na zgromadzonych wielkie wrażenie. Król jednak pozostał nieczuły,
a nawet zniszczywszy zwój, kazał pojmać Jeremiasza i Barucha, którzy
zdołali uniknąć kaźni, gdyż ukryli się w porę, ostrzeżeni przez jednego
z dworzan.

Groźby Jeremiasza spełniły się, gdy po oblężeniu Jerozolima musiała się
poddać w 597 r. p.n.e. i sam władca Jehojachin (Jechoniasz, 598-597),
syn Jehojakima, i znaczna część obywateli zostali uprowadzeni do
Babilonu. Ostatni król Judy Sedecjasz (Cydkijasz, 598-586), stryj
Jehojachina, zwany uprzednio Mattaniaszem, słuchał wprawdzie proroka,

#nie miał dość siły, by przeciwstawić się tym, którzy nawoływali do
#i, przed czym przestrzegał Jeremiasz. Prorok napisał nawet wtedy list
#rygnanych (Jer 29), nakłaniając ich, aby cierpliwie czekali na odmianę
#. Głównymi jego przeciwnikami byli fanatyczni prorocy nacjonalistyczni.
iteż gdy zaczęło się drugie oblężenie Jerozolimy w 588 r. p.n.e.,
karżono go o spiskowanie z wrogiem i zdradę i wrzucono do cysterny,
Ictórej ledwo uszedł z życiem. Dopiero upadek miasta zmienił jego
#ożenie. Traktowany z szacunkiem przez Nabuchodonozora i Babiloń-
yków, pozostał ze swym ludem, gdyż chciał uczestniczyć w ostatniej
bbie odbudowy, podjętej przez Godoliasza, namiestnika ustanowionego
eez Babilończyków, rezydującego w Micpie. Po jego zamordowaniu
zez fanatyków, przeciwnych wszelkiej współpracy ze zwycięzcą,
Jeremiasz
#uszony został do udania się do Egiptu, dokąd uciekli należący do
ůonnictwa proegipskiego inicjatorzy mordu na Godoliaszu. Tam,
Egipcie, Jeremiasz nadal występował przeciw bałwochwalstwu i odstęp-
rtru od Jahwe (Jer 44, 1-14). Legenda mówi, że zginął śmiercią
ęczeńską, ale trudno ustalić, czy tak było naprawdę. W każdym razie
jego księdze obok przeżyć osobistych znalazły odbicie wszystkie
ydarzenia polityczne owych czterdziestu lat, podczas których rozwijał
roia działalność.

Księga Ezechiela

a trzecim miejscu w zbiorze "proroków późniejszych" Bibl Hebrajskiej
znajduje się Księga Ezechiela, której autor był niemal współczes-
ny Jeremiaszowi. Jednak jego działalność prorocka przypada na czasy po
zburzeniu świątyni i Jerozolimy oraz po upadku królestwa Judy. Ezechiel
- hebrajska forma jego imienia brzmi Jehezk'el, co znaczy "Bóg
umacnia" - pochodził z rodu kapłańskiego, gdyż jego ojciec, imieniem
Buzi, był kapłanem (Ez, 1, 3). Dokładna znajomość świątyni z czasów
przedjej zburzeniem zdaje się wskazywać, że Ezechiel sam
prawdopodobnie
był także kapłanem przy jerozolimskiej świątyni (por. 1 Krn 24,16). Po
zdobyciu Jerozolimy w 597 r. p.n.e. Ezechiel znalazł się wśród tych, którzy
wraz z królem Jehojachinem i wielu możnymi zostali uprowadzeni przez
Nabuchodonozora do Babilonii (Ez 1, 1; 33, 21; 40, 1), gdzie mieszkał
wmiejscowości o nazwie Tel-Awiw nad rzeką Kebar (Ez 1,1), utożsamianą

136 137

z rzeką Chabur, w pobliżu miasta Nippur. Był on żonaty, a jego żon zmarła nagle na wygnaniu (Ez 24,15-18). Działalność prorocką rozpoc Ezechiel w 593 r. p.n.e., kiedy poczuł i uświadomił sobie w czasie wi swoje powołanie na proroka.

Zdarzyło się to, gdy pewnego dnia przebywał nad rzeką. Ujrzał wted ciemną chmurę burzową, nadciągającą szybko z północy. Ze źródła t chmury tryskał ognisty snop płomieni. Przypatrując się dokładniej chmurz Ezechiel dostrzegł przedziwny pojazd o nadzwyczajnej zwrotności; opier się on na kołach umożliwiających poruszanie się w każdym kierunk a poruszały go dziwne istoty o czterech obliczach, w których rozpozn później Cheruby. Ponad tym wszystkim znajdowała się postać podobn do ludzkiej, otoczona wielkim światłem. Była to, jak mówi prorok' "chwała Jahwe", chcąc przez to wyrazić, że był to sam Bóg. EzechieL upadł na twarz, Jahwe jednak zaraz kazał mu powstać i od tej chwili# Ezechiel poczuł się innym człowiekiem. Stał się prorokiem Jahwe, któryů wyróżnił go zaszczytnie przez to, że mu się ukazał. Usłyszał wtedy rozkaz; że ma udać się do wygnańców, do całego "domu Izraela", do tego krnąbrnego ludu, i ma do nich przemawiać w imieniu Jahwe. Ponieważ nie wiedział, co ma im powiedzieć, Jahwe podał Ezechielowi obustronnie zapisany zwój, zawierający narzekania, lamentacje i skargi. Następnie rozkazał mu: "Zjedz ten zwój, a potem idź i mów do domu Izraela" (Ez 3, 1). Miał więc powtarzać to, co zawierała ta księga. Ezechiel posłusznie spełnił rozkaz Jahwe. Zjadł więc ów zwój, który w "ustach jego był słodki jak miód" (Ez 3, 3). Potem udał się do swoich i rozpoczął działalność, którą prowadził wyłącznie na terenie Babilonii, gdzie cieszył się dużym uznaniem i wielkim szacunkiem swoich rodaków (Ez 8, I; 14,1). Jednak już pierwsza jego wizja wyrażała w sposób konkretny i plastyczny myśli i uczucia, które od długiego czasu kłębiły się w podświadomości i powodowały jego rozterki duchowe, a zarazem zawierała w skrócie wszystkie elementy, które rozwinął później, w czasie wypełniania swego posłannictwa.

W działalności Ezechiela wyróżnia się zwykle dwa okresy, znajdujące także odbicie w treści jego księgi. W pierwszym z tych okresów, obejmującym
lata 593-587 p.n.e., prorok przeciwstawiał się lekkomyślnym i zwodniczym
nadziejom swoich rodaków, spodziewających się rychłej zmiany okrutnego losu. Wynikały one z nieuzasadnionej wiary w nienaruszalność Jerozolimy

i świątyni. Uważano bowiem, że są one nietykalne i nic im nie może zaszkodzić, a póki istnieją, stanowią gwarancję poprawy losu. Przeciwwiając się tej fałszywej postawie, prorok występował w tym czasie 'wnie jako kaznodzieja pokutny i wieścił zło i nieszczęście. Z tego _resu działalności pochodzą w zasadzie rozdziały 1-24 obecnej Księgi chiela. Drugi okres zapoczątkowało zburzenie świątyni i Jerozolimy 587 r. p.n.e., zagłada rodziny królewskiej oraz ponowne uprowadzenie niewoli znacznej liczby mieszkańców Judy. Wydarzenia te spowodowały 'ród wygnańców i całego narodu wielką zmianę nastrojów, co także owodowało zmianę działalności proroka.

W okresie tym Ezechiel starał się pokrzepić wątpiących i nieść pociechę #rapionym. Dlatego chcąc skierować na właściwe tory rodzące się wtedy #śród ludu poczucie skruchy, występowałjako pocieszyciel (Ez 3,16-21; #3,1-16). Głosił potrzebę przygotowania się do odbudowy wszystkiego #d nowa i zapowiadał ludowi na wygnaniu zbawienie. Stał się więc chiel w tym okresie prorokiem zbawienia, duchowym przywódcą # opiekunem narodu oraz głosicielem krzepiących wieści, zapowiadając powrót do zniszczonego kraju ojców i jego odbudowę. Przypuszcza się, że #cn okres działalności Ezechiela trwał prawdopodobnie do 571 r. p.n.e. 2 tego bowiem roku pochodzi jego ostatnie datowane proroctwo (Ez 28, ł1). Przyjmuje się więc, że prorocka działalność Ezechiela rozciągała się na ponad dwadzieścia lat. Żyjąc na wygnaniu wśród innych wygnańców, stał przy nich w ich udrękach i cierpieniach, pomagał w rozwiązywaniu ich problemów i zależnie od potrzeb strofował i ganił lub upominał, pocieszał i krzepił. Mimo to przedmiotem jego głównego zainteresowania był ojczysty kraj, który musiał opuścić, oraz jego losy, a także losy jego rodzinnego miasta, zarazem miasta-świątyni - Jerozolimy. W swoich wizjach często przenosił się z Babilonii do Jerozolimy (rozdziały 8-11 i 40--48), czym niejako chciał podkreślić swe ścisłe związki z ojczyzną. Wedhzg późniejszej legendy również Ezechiel miał zakończyć swe prorockie

posłannictwo śmiercią męczeńską. Legenda mówi, że został zabity przez ludzi, którym zarzucał bałwochwalstwo i odstępstwo od Jahwe. Tradycje jednak się różnią, gdyż według jednej miał zostać przebity włócznią, a według innej - miano go włóczyć za nogi po skałach tak długo, aż roztrzaskano mu głowę.

Wśród starotestamentowych proroków Ezechiel jest wyjątkowym zjawiskiem. Liczne jego wizje, zachwyty, olśnienia oraz symboliczne działania (Ez 1,1-2,14; 3, 22#,17; 8,1-9,11;11,1-12; 37,1-39, 20; 40, 1---4) zdają się wskazywać, że cechowała go silna skłonność do

i'zeczy osobliwych i dziwnych, a czasem wręcz dziwacznych. Niektórzy

więc uważają, że skłonność ta stała w swych udziwnionych, zewnętrznyc
formach wyrazu na pograniczu patologii. Przyczynę zaś powtarzającej si
u proroka przejściowej niemoty (Ez 3, 26; 24, 27; 33, 22) czy przejścioweg
porażenia lub paraliżu (Ez 3, 15. 24; 4, 4-8) upatrywano naw
w cielesnej ułomności proroka. Niektóre opisane przez Ezechiela
wydarzeni
wyjaśniano także zjawiskami parapsychologicznymi. Ezechiel, suro
i ostry moralista, na pierwszy rzut oka jawi się jako postać mnie#
sympatyczna niż współczesny mu Jeremiasz. Lecz i jego serce było pełn#
miłości i współczucia (Ez 24, 16-27).

Przez długi czas utrzymywał się pogląd, że Księga Ezechiela jest dziełen#
proroka o tym imieniu. Przejrzysty jej układ, uwzględniający następstwa
logiczne oraz porządek chronologiczny fragmentów, a także ich
powiązaniŠ
tematyczne, narzucały nieodparcie wrażenie jedności dzieła. Tym bardziej
że całą księgę charakteryzują ten sam styl i te same idee i poglądy:
Jednakże w pierwszej połowie naszego stulecia, w wyniku intensywnego
rozwoju studiów i coraz bardziej dogłębnych badań nad strukturą
literacką ksiąg biblijnych, dostrzeżono, że budowa księgi nie jest tak
jednolita, stwierdzono w niej bowiem nie tylko częste powtórzenia
wątków i tematów, ale także liczne uzupełnienia, przestawienia,
interpretacje
i dodatki, przemawiające za tym, że była ona przedmiotem różnych prac
redakcyjnych. Zwłaszcza w ciągu ostatnich czterdziestu lat rozwinęła się
obszerna dyskusja wokół problemów szczególnie ważnych dla krytyki
historyczno-literackiej Księgi Ezechiela. Zalicza się do nich głównie
problem jednolitości księgi, problem daty jej napisania i powstania oraz
problem miejsca działalności Ezechiela.

Hebrajski tekst Księgi Ezechiela zachował się w nie najlepszym stanie
i często nastręcza sporo trudności interpretacyjnych. Na uwagę zasługuje
to, że w jedenastej grocie w Qumran znaleziono między innymi zwój
zawierający tekst tej księgi. Niestety do dziś nie udało się go rozwinąć.
Wskutek wilgoci tak się posklejał, że zdołano odłamać zaledwie kilka
fragmentów, pozwalających stwierdzić, że zawiera Księgę Ezechiela.

Jasny układ logiczny i chronologiczny Księgi Ezechiela pozwala
wyodrębnić w niej cztery wyróżniające się części. Pierwszą część stanowią
rozdziały 1-24, zawierające nauczanie proroka z czasów przed zburzeniem

Jerozolimy. Mowy Ezechiela z tego okresu, wieszczące klęski i nieszczęścia
Judei, Jerozolimie i ich mieszkańcom, są dokładnie datowane i starannie ułożone, z zachowaniem następstwa i porządku chronologicznego. W drugiej
części, obejmującej rozdziały 25-32, znajdują się mowy przeciw obcym

' rodom, stanowiące przygotowanie zbawienia, ocalenia i odnowy.
ozdziały 33-39 tworzą część trzecią. Zawierają one mowy proroka
powiadające odbudowę Jerozolimy, odrodzenie się narodu i jego
(#zyszczenie oraz nadejście szczęśliwych czasów i zniszczenie wrogów
#raelskiego królestwa mesjańskiego, oznaczonych przez proroka tajem-
#iczymi imionami: Goga i Magoga. Czwarta część, złożona z rozdziałów
#-48, ukazuje piękno i świetność nowych czasów. W wielkiej wizji
#rorok opisuje szczegółowo obraz nowej świątyni oraz jej nowy program
porządek kultowy. Następnie przedstawia projekt nowego porządku,
#tóry winien zapanować w odnowionej Jerozolimie i w odbudowanym
#raju. Treść księgi wskazuje, że przedmiotem jego szczególnej uwagi jest
#ytuał świątynny oraz uprzywilejowane stanowisko kapłanów. Kontrastuje
to wyraźnie z brakiem zainteresowania tym zagadnieniem proroków
eprzed okresu niewoli babilońskiej. Księga ta wskazuje też, że dla
Ezechiela kult był najwyższym ośrodkiem, wokół którego koncentrowało
się życie narodowe ówczesnego Izraela. Jeśli jednak wcześniejsi prorocy
potępiali kult nie wynikający z duchowej potrzeby człowieka, to Ezechiel
chciał go przede wszystkim oczyścić z naleciałości bałwochwalstwa i
uczynić
instrumentem działania nie jednostki, ale całego narodu. Dlatego często
nazywa się go "ojcem judaizmu", tym bardziej że w swej wierności jego
zasadom oraz w swej surowości i ostrości może rzeczywiście uchodzić za
pierwszego propagatora tak pojmowanej religii dawnych plemion
izraelskich.

Dziś problem Księgi Ezechiela nie wydaje się taki prosty jak niegdyś,
a opinie na jej temat nie są zgodne. Przekonanie o jej pełnej autentyczności
i jednolitości zburzyli swymi szczegółowymi badaniami krytycznymi
i historycznoliterackimi: R. Kraetschmar, który wskazywał, że jest ona
rezultatem dwóch różnych redakcji, K. Budde, dowodzący, że księga
istniała od czasów proroka w różnych wersjach, które później połączono
w jedną całość, oraz J. Herrmann, twierdzący, że księgę zestawiono
stopniowo z różnych pochodzących od proroka fragmentów, do których
wprowadzono liczne poprawki i uzupełnienia. Inni posunęli się jeszcze

dalej, gdyż nie tylko zaprzeczali autentyczności księgi, ale w ogóle zakwestionowali historyczne istnienie Ezechiela. Należeli do nich: M. Vernes, L. Zunz, L. Seinecke, E. Havet, M. Winckler, którzy utrzymywali, że księga ta jest pseudoepigrafem z końca V wieku p.n.e. lub nawet z czasów machabejskich (II w. p.n.e.). Twierdzenia te jednak uznano za przesadne i mało przekonujące. Toteż przyjął się pogląd, że księga w swej istocie jest dziełem Ezechiela, lecz później została przerobiona albo przez

samego proroka, albo przez jakiegoś redaktora. Najdalej posunęli si w swych twierdzeniach: G. H”lscher, C. C. Torrey, J. P. M. Smith i W A. Irwin. Wyróżnili oni w księdze części mające być dziełem sameg proroka, którego uznali za poetę i przypisali mu tylko fragment poetyckie, oraz części będące dziełem innych autorów, a więc to, co# zostało napisane prozą.

G. H”lscher przypisuje Ezechielowi tylko autorstwo stu siedemdziesięciu wersetów tworzących trzydzieści sześć perykop, czyli odcinków, spośród tysiąca dwustu trzydziestu wersetów całej księgi. Resztę zaś uważał za dzieło autora żyjącego w V w. p.n.e. C. C. Torrey utrzymywał, że cała księga jest pseudoepigrafem, napisanym w III w. p.n.e., lecz przedstawiającym się jako dzieło proroka z czasów Manassesa, czyli z VIII w. p.n.e., później wielokrotnie powielanym i zmienianym, aż jego treść przeniesiono w czasy niewoli. Także J. P. M. Smith przypuszczał, że księga powstała w czasach Manassesa, lecz nie uważał jej za pseudoepigraf. Obaj ci autorzy dopatrywali się w księdze Ezechiela tła palestyńskiego. J. P. M. Smith sądził, że jej tłem było północne królestwo Izraela oraz że rozdziały 40---48 odnoszą się do świątyni zbudowanej na górze Garizim. W. A. Irwin, będąc przekonany, że przedstawia bardziej obiektywne kryteria, umożliwiające odróżnienie w księdze fragmentów prawdziwych, pochodzących od proroka, od jej części nieautentycznych, przyznawał Ezechielowi autorstwo dwustu trzydziestu jeden wersetów, składających się na pięćdziesiąt jeden odrębnych perykop. Twierdzenia jego, prawie tak radykalne jak G. H”lschera, nie zdołały jednak przekonać nawet najbliższych współpracowników. Zresztą dowolność kryteriów i ocen oraz rozbieżność wyników, nie najlepiej udokumentowanych, nie mogły wzbudzić zaufania do metod stosowanych przez tych krytyków. W.A. Irwin uważał też, że jego pogląd bliższy jest tradycji przypisującej autorstwo księgi nie Ezechielowi, lecz "mężom wielkiego zgromadzenia", a więc jakiejś

grupie bliżej nie określonej, która miała działać w IV-III w. p.n.e.

Inny biblista, V. Herntrich, przyjmując, że Ezechiel do 587 r. działał w Jerozolimie, a potem w Babilonii, dowodził, że w czasach niewoli jeden z uczniów proroka zebrał jego nauki i wydał jego dzieło, dodając sporo innych, drugorzędnych materiałów, obejmujących także rozdziały 40-48. Pogląd ten wywarł znaczny wpływ na innych autorów. Był to niejako nawrót do stanowiska J. Herrmanna. Można je znaleźć z różnymi modyfikacjami w nowszych pracach egzegetycznych takich autorów jak

np. G. A. Cooke, W. Eichrodt, G. H. Howie, W. Zimmerli, H. H. Rowley i G. Fohrer. Katolicki biblista A. van der Born, badając stosunek Księgi Ezechiela do innych ksiąg biblijnych, doszedł do wniosku, że stanowi ona 9v zasadzie jednolite dzieło, ale pod względem literackim zależne od biblijnych autorów, którzy pisali dopiero w czasach lub po niewoli babilońskiej. Wyłania to więc ponownie pytanie, czy Księga Ezechiela stanowi autobiografię napisaną przez proroka w czasie niewoli, czy też jest pseudoepigrafem, jak to już wcześniej dowodził C. C. Torrey.

Obecnie przeważa pogląd, że Ezechiel działał w czasach niewoli, a księga mu przypisywana jest w istocie jego dziełem, uzupełnionym później przez jego uczniów. Obecna forma księgi powstała jednak już po czasach niewoli babilońskiej. Pochodzi zapewne z tego samego okresu i z tych samych kół, które opracowały także inne księgi prorockie. Dokonało się to prawdopodobnie w V lub w początkach IV w. p.n.e. Nie można jej jednak uznać za pseudoepigraf, gdyż redaktorzy Księgi Ezechiela
wyzyskali w niej, podobnie jak przy innych dziełach prorockich, różne źródła zawierające nauki proroka.

Księga Dwunastu

obszernym fragmencie swej księgi, określanym zwykle mianem "Pochwała przodków" (Syr, rozdz. 44-50), Jezus, syn Syracha, po wzmiance o Izajaszu, Jeremiaszu, Ezechielu i Hiobie wymienia dwunastu proroków (Syr 49, 10). Zestawienie to wskazuje, że autor, który napisał swe dzieło około 190 r. p.n.e., miał na myśli zbiór pism prorockich, obejmujących utwory od Ozeasza po Malachiasza. Zbiór ten w kanonie hebrajskim traktowano bowiem jako jedną księgę. Jest to zarazem pierwsza wzmianka o tym zbiorze, który jednak musiał istnieć już wcześniej. Połączenie pism różnych proroków było zapewne w czasach

Jezusa, syna Syracha, faktem od dawna znanym. Zdaje się to potwierdzać tradycja, sugerująca, że pisma prorockie zebrano w jedną księgę już w V w. p.n.e., a miał to uczynić Nehemiasz (2 Mch 2, 13).

Na zbiór ten składają się utwory przypisywane dwunastu różnym autorom. Dlatego określa się go mianem księgi dwunastu proroków. Obejmuje on bowiem dwanaście odrębnych ksiąg różnej objętości, uważanych za dzieła następujących proroków: Ozeasza, Joela, Amosa,

Abdiasza (Obadiasza), Jonasza, Micheasza (Michy), Nahuma, Habakuka" Sofoniasza (Cefaniasza), Aggeusza (Haggaia), Zachariasza, Malachiasza:; Prorocy ci działali od VIII w. p.n.e. do połowy V w. p.n.e. Kolejnoś, poszczególnych pism prorockich w tym zbiorze w Biblii Hebrajskiej zdaje się wskazywać, że przy jego układzie kierowano się zasadą chronologii, choć nie można też wykluczyć podobieństwa treści.

Zbiór ten nazywa się także księgami proroków mniejszych, a wy. stępujących w nim autorów określa mianem "prorocy mniejsi". Nazwą tą poshzżył się po raz pierwszy Augustyn w swym dziele De civitate Dei (XVIII, 29), przy czym wyjaśniał, że czyni to, by podkreślić mniejszą objętość ich utworów w porównaniu z księgami: Izajasza, Jeremiasza i Ezechiela. Nie chciał zaś przez to pomniejszać ich znaczenia.

W greckim przekładzie Starego Testamentu księgi proroków mniejszych występują w innej kolejności: Ozeasz, Amos, Micheasz, Joel, Abdiasz, Jonasz, Nahum, Habakuk, Sofoniasz, Aggeusz, Zachariasz i Malachiasz. Różnica układu ksiąg w zbiorze Septuaginty może wskazywać, że kiedy je tłumaczono, kolejność tych ksiąg nie była jeszcze ustalona. Przemawia za tym również to, że w Septuagincie księgi proroków mniejszych znajdują się przed księgami proroków większych, czyli Izajasza, Jeremiasza i Ezechiela.

Kolejność ksiąg proroków mniejszych w kanonie hebrajskim wskazuje, że
przy ich układzie uwzględniano chronologię. Najpierw bowiem znajdują się
w tym zbiorze księgi pochodzące w zasadzie z okresu szczytowego rozwoju
potęgi asyryjskiej, czyli z drugiej połowy VIII w. p.n.e. Są to księgi: Ozeasza,
Joela, Amosa, Abdiasza, Jonasza i Micheasza. Następne księgi pochodzą z czasów po upadku imperium asyryjskiego, a więc z ostatniego ćwierćwiecza
VII w. p.n.e. Należą do nich księgi: Nahuma, Habakuka i Sofoniasza. Wreszcie pozostałe księgi odnoszą się do początków epoki perskiej, to znaczy
do końca VI i pierwszej połowy V w. p.n.e. Są to księgi: Aggeusza, Zachariasza i Malachiasza. Taki układ ksiąg zdaje się także wskazywać, że zbiór ten powstawał w kilku kolejnych etapach chronologicznych.

Nie można wykluczyć, że pisma prorockie zaczęto zbierać i łączyć

wjeden zbiórjeszcze w czasach przed zburzeniem pierwszej świątyni przez Nabuchodonozora. Jednak bardziej prawdopodobne wydaje się, że do dzieła tego przystąpiono w czasach niewoli babilońskiej (587-538 r. p.n.e.). Wtedy bowiem skrzętnie zbierano wszystkie pisma z okresu istnienia niepodległego państwa, świadczące zarazem o własnych tradycjach
intelektualnych oraz potwierdzające odrębność religijną przebywających

#a. wygnaniu członków plemion izraelskich. Pisma te zbierano więc, by #rzekazać je następnym pokoleniom i tak ocalić od zapomnienia. Do #bioru tego po czasach babilońskiej niewoli dodano dzieła tych proroków,
łctórzy działali w okresie odbudowy życia politycznego i religijnego w kraju ojców, do którego po latach tułaczki wróciło wielu wygnańców. ; Prace nad tym zbiorem trwały jednak znacznie dłużej. Zawarte w nim materiały pochodzą z różnych okresów, rozciągających się na cztery wieki. Prawdopodobnie księgi objęte tym zbiorem miały także swą własną
historię. Na ogół przyjmuje się, że w księgach znajdujących się w kolekcji
proroków mniejszych wykorzystano materiały pochodzące z różnych źródeł. Do zbioru tego nie włączono gotowych ksiąg tych proroków, lecz # powstawały i kształtowały się one wraz z całym zbiorem.
! Cały zbiór dwunastu proroków ukształtował się dopiero po powstaniu jego ostatnich członów, za które uważa się księgi Joela oraz Deutero-Zachariasza. Zdaniem niektórych autorów nie mogły one powstać przed IV w. p.n.e., a są tacy, którzy uważają, że powstały dopiero w III w. p.n.e. Zbiór ten musiał jednak istnieć już przed czasami, w których Jezus, syn Syracha, napisał swe dzieło, a więc przed 192 r. p.n.e. Można więc przyjąć, że redakcji całego zbioru dokonano w IV w. p.n.e. Księgi włączone do kolekcji "proroków mniejszych" istniały zapewne wcześniej jako odrębne zbiory, zestawione z różnych źródeł, a ich historia literacka była podobna do histor□ ksiąg: Izajasza, Jeremiasza i Ezechiela.

Warto tutaj wspomnieć, że historia powstania ksiąg "proroków mniejszych" była, między innymi, powodem tego, że ich tekst hebrajski nie zachował się w jednolitym stanie. Można też dodać, że fragmenty pism wszystkich dwunastu proroków znaleziono w grotach koło Qumran. Były to

groty: druga, czwarta i piąta. Ponadto księgi tych proroków często stanowiły
przedmiot charakterystycznych komentarzy qumrańskich, zwanych peszera-
mi (od hebrajskiego peszer - wyjaśnienie, komentarz). Był to specyficzny rodzaj literacki, w którym dawne teksty shiżyły za podstawę przedstawienia
aktualnej sytuacji gminy z Qumran. Komentarze te powstały w I w. p.n.e. i w I w. n.e. Były one świadectwem ożywionej działalności interpretacyjnej
#sseńczyków, którzy tworzyli gminę w Qumran. Jednym z głównychjej zadań
było właśnie studiowanie Pisma. Mówi o tym podstawowy dokument glniny,
zwany "Regułą Zrzeszenia". Wszystko to wskazuje, że pisma dwunastu proroków cieszyły się wówczas dużą popularnością.

W grotach Wadi Murabbaat, na południe od Qumran, znaleziono zwój zawierający grecki tekst "Księgi dwunastu proroków". Datuje się go

zwykle na lata od 50 r. p.n.e. do 50 r. n.e. Grecka wersja tekstu nie jest; identyczna z Septuagintą i przypuszcza się, że był on później podstawą# nowego przekładu Akwili z Pontu w II w. n.e. Zdaniem specjalistów tekst tego zwoju reprezentuje tradycję przedmasorecką. Zwój ten świadczy także o tym, że istniał wówczas zwyczaj spisywania ksiąg proroków mniejszych w jednym zwoju, co zarazem wskazuje, że traktowano go jako jedną księgę kanoniczną.

Księga Ozeasza

ytuł księgi, pochodzący prawdopodobnie od późniejszego redaktora, umieszcza działalność Ozeasza za panowania Ozjasza (Uzjasza, 784-746 p.n.e.), Jotama (746-742), Achaza (741-726) i Ezechiasza (726-697), królów Judy, oraz Jeroboama II (787-747), króla północnego państwa, Izraela (Oz l, 1). Tytułem tym chciano zapewne zaznaczyć, że Ozeasz był współczesny Izajaszowi. Wzmianka o Jeroboamie II, królu izraelskim, wskazuje, że prorok rozpoczął swe nauczanie w ostatnich latach panowania władców dynastii Jehu, której dzieje zakończyło zamordowanie po półrocznych rządach Jeroboamowego syna Zachariasza (746 p.n.e.). Ozeasz był zapewne świadkiem zamieszek w stolicy izraelskiej,
Samarii, oraz walk o tron (Oz 7, 16; 8, 4; 10, 8. 15) między różnymi pretendentami. Znał też dobrze sytuację królestwa północnego, nieraz nawiązuje do jego stosunków z Asyrią (Oz 7, 8-11; 8, 9;10, 5-7;12, 3), której władcy Tiglat-Pilesarowi król izraelski Menahem złożył trybut w 738 r. p.n.e. (Oz 5, 13). Wspomina o wojnie syryjsko-efraimskiej w latach 733-732 p.n.e. (Oz 5, 8 do 6, 6): Wzmianka o stosunkach z Egiptem (Oz 7, 11; 9, 6; 12, 2) ostatniego króla północnego państwa izraelskiego zdaje się nawiązywać do przedsięwzięć podejmowanych przez Ozeasza. W księdze brak jednak jakiejkolwiek aluzji do zdobycia Samarii przez Sargona i upadku państwa izraelskiego w 722 r. p.n.e. Toteż na ogół przyjmuje się, że prorok nie nauczał już po upadku państwa północnego i jego działalność umieszcza się między 750 a 722 r. p.n.e.

Ozeasz (hebrajskie Hoszea - "Jahwe zbaw") w swych wystąpieniach uwzględniał prawie wyłącznie stosunki panujące w północnym państwie izraelskim. Dlatego uważa się, że państwo to było nie tylko terenem jego działalności, ale również jego ojczyzną (Oz 7, 3-11; 10, 3). Szerokie

spojrzenie na historię i czasy współczesne oraz ich trzeźwa oraz dojrzała ocena, a zarazem dobra znajomość historii i umiejętne posługiwanie się trafnie dobranymi i pięknymi obrazami i porównaniami zdają się przemawiać
za tym, że Ozeasz należał do wykształconych kół ówczesnego społeczeństwa.
Jednak mimo dobrej znajomości stosunków panujących pomiędzy kapłanami (Oz 4,1-11; 5,1-7) nie można go uważać ani za kapłana, ani za członka związków prorockich, jak niektórzy przypuszczali, na podstawie
jego wyrażenia: "Prorok jest głupcem, a mąż mający ducha jest szalony" (Oz 9, 7).

Księga dostarcza niewiele wiadomości dotyczących spraw osobistych Ozeasza. Dowiadujemy się, że był synem Beeriego (Oz 2, 1) oraz że był żonaty z Gomer i miał z nią dzieci (Oz 1, 2-9; 3, 1-3). Chociaż nieraz uważano, że fragmenty dotyczące małżeństwa proroka są tylko fikcją literacką, częściej przyjmuje się, że ich podstawą były osobiste przeżycia i doświadczenia Ozeasza. Przytaczane zaś przez niego porównania z życia rolniczego nasuwają przypuszczenie, że nie tylko pochodził ze wsi, ale i utrzymywał się z pracy na roli (Oz 7,14; 8, 7; 9, 2;10,1 i 4;10,11-12;13, 3). Przypuszcza się także, iż pochodził z terenów królestwa północnego graniczącego z Judą (Oz 5, 8; 6, 9;10, 9).

W Księdze Ozeasza - zawierającej wszystkie trzy rodzaje występujących w księgach prorockich materiałów, tzn. spisane prozą materiały biograficzne
i autobiograficzne oraz poetyckie, obejmujące nauki i wyrocznie proroka - wyróżnia się dwie części. Trudno jednak byłoby przyjąć, że trzy rodzaje materiałów dowodzą istnienia trzech odrębnych zbiorów literackich związanych z Ozeaszem. Niewielka ich objętość zdaje się wskazywać, że były to raczej krótkie notatki i zapiski, może nawet na ostrakach, niż jakieś formalne źródła literackie.

Pierwszą część księgi stanowią trzy jej pierwsze rozdziały, opisujące przeżycia osobiste proroka i dzieje jego małżeństwa z cudzołożnicą Gomer. Z małżeństwa tego narodziło się troje dzieci, którym prorok nadał symboliczne imiona. Rozdziały 1-2 zalicza się do materiałów biograficznych, gdyż spisane zostały w trzeciej osobie. Natomiast rozdział trzeci, spisany w pierwszej osobie, jest materiałem autobiograficznym, zawierającym
opis przeżycia, które zadecydowało o całej działalności prorockiej Ozeasza

i jego koncepcji bóstwa. Toteż fragment ten przypisuje się samemu prorokowi. Rozdziały te oraz ich wzajemny stosunek i cała sprawa Ozeaszowego małżeństwa stanowią najtrudniejszy problem egzegetyczny Ełej księgi. Najczęściej uważa się, że rozdziały te wzajemnie się uzupełniają,

przy czym rozdział trzeci opisuje wydarzenia, które nastąpiły po opisanych w rozdziale pierwszym. Ponieważ jest mało prawdopodobne, aby każdy z tych rozdziałów pochodził z innego źródła, przypuszcza się, że zawierają one niezależne opisy tego samego wydarzenia. Niektórzy autorzy sądzili, że Ozeasz poślubił dwie kobiety i dlatego między tymi rozdziałami nie ma żadnego związku. Inni uważali ten opis za czysto symboliczny. Jedni bronili wierności Gomer, inni zaś utrzymywali, że jej niewierność i spowodowane tym doświadczenia proroka były podstawą jego nauczania.

Według zwolenników ostatniego poglądu prorok poślubił nierządnicę, prawdopodobnie prostytutkę świątynną, którą bardzo kochał. Onajednak lekceważyła jego miłość i nie była mu wierna. Cierpiąc głęboko z tego powodu, dostrzegł w swej miłości do żony oraz niechęci i obrzydzeniu do jej występków symbol miłości Boga do Izraela, który także nie dochowywał
wierności Jahwe. Toteż stanowczo piętnował panoszący się wśród jego pobratymców kult Baala i związane z nim praktyki seksualne. Uważał je bowiem za cudzołóstwo i wiarołomstwo oraz za złamanie przymierza z Jahwe. Jego poglądy cechowała głębsza religijność niż jego poprzednika Amosa. Ozeasz głosił, że Jahwe musi ukarać Izrael i zesłać nań nieszczęście,
gdyż go kocha i pragnie ocalić od ostatecznego poniżenia. Nie chce go bowiem zniszczyć całkowicie, chociaż na to zasługuje. Ta prawda, wyrażona tak obrazowo w owych rozdziałach, jest podstawowym elementem
całej jego działalności. Wszystko też wskazuje na to, że zrodziła się z głębokich cierpień osobistych proroka.

Druga część księgi, obejmująca rozdziały 4-14, stanowi zbiór wypowiedzi
i mów proroka, bez żadnych dodatków biograficznych. Nauki proroka połączono w luźną całość, bezjakiejś myśli przewodniej czy wewnętrznego związku. Piętnuje on w nich, spowodowane przejęciem kananejskiej kultury rolniczej, wprowadzenie kultu Baala i uleganie jego wpływom, które uważa za karygodne wiarołomstwo wobec Jahwe. Stwierdzając ogólny upadek i panoszenie się niegodziwości, Ozeasz upomina i karci dwór królewski, kapłanów oraz cały lud izraelski i judzki za niedochowanie
wierności Jahwe i czczenie obcych bogów (Oz 5,1-7). Prorok krytykuje

też politykę królewską, choć często trudno ustalić, jakie wydarzenia historyczne miał na myśli. Niełatwo też w tej części stwierdzić jakieś wyraźne zasady porządkujące. Czasem wydają się nimi podobnie brzmiące słowa wprowadzające lub pewne zbieżności rzeczowe, co może wskazywać,
że połączenie nauk w jeden zbiór jest dziełem samego Ozeasza. Sam

-jednak tekst zachował się w bardzo złym stanie. Trzeba też mieć na uwadze, że nauki tego północnoizraelskiego proroka dotarły do nas za pośrednictwem ludzi pochodzących z południowego królestwa, Judy, którzy je później opracowali, co mogło być powodem pewnych zmian i uzupełnień dotyczących właśnie Judy (np. Oz I, 7; 4,15; 5, 5 itp.). Nauki jednak tak silnie łączą się z osobistymi doświadczeniami proroka i przez to na tle innych są tak wyjątkowe, że nie można ich oddzielić od Ozeasza. Są jednak w księdze pewne fragmenty, takie jak formuła kultowa (Oz 12, 6) ezy samo zakończenie (Oz 14, 10), które trzeba przypisać jakiemuś innemu, późniejszemu autorowi czy redaktorowi.

Księga Joela

a niewielka księga, znajdująca się na drugim miejscu w zbiorze dwunastu proroków, składa się w tekście hebrajskim z czterech
- rozdziałów zawierających tylko siedemdziesiąt trzy wersety. W przekładach
Septuaginty i Wulgaty ma ona jednak tylko trzy rozdziały, gdyż drugi i trzeci połączono w jeden. Marcin Luter w swoim przekładzie połączył natomiast rozdziały trzeci i czwarty w jeden. Liczba wersetów pozostaje jednak nie zmieniona.

O proroku Joelu, którego nauki w niej zebrano, dowiadujemy się tylko z jej tytułu, że był synem Petuela (J1 1, 1). Poza tym brak w tej księdze jakichkolwiek danych dotyczących życia osobistego proroka czy też sytuacji historycznej, w której rozwijał swoją działalność. Nic więc dziwnego, że opinie na temat czasu jej powstania bardzo się zmieniały.

W Księdze Joela wyróżnia się zwykle dwie części. Pierwsza z nich obejmująca dwa pierwsze rozdziały, mówi o niespotykanej pladze szarańczy
i klęsce suszy. Rozpoczyna ją opis straszliwych następstw tej plagi. Prorok

porównuje plagę szarańczy do najazdu silnego i niezliczonego ludu, który niszcząc wszystko, pozostawia po sobie tylko gruzy i zgliszcza oraz niweczy wszelką ludzką radość (l,1-12). Ukazawszy tragiczne skutki tej niesłychanej plagi, do której przyłączyła się klęska posuchy, prorok wzywa swych słuchaczy do pokuty. Każe przywdziać szaty pokutne kapłanom i żąda, aby wyznaczywszy dzień postu, starali się z całym ludem przebłagać Jahwe, którego dzień jest bliski (1,13-14), a potem zwraca się do Jahwe w modlitwie błagalnej, pełnej skarg, narzekań i lamentacji (I,

15-20). W drugim rozdziale prorok każe ogłosić na Syjonie nadejście dnia Jahwe. Poprzedzi go ponowna plaga szarańczy porównana do wrogich wojsk, niosących zagładę i zniszczenie (2, 1-11). Toteż prorok upomina lud i wzywa go do prawdziwej pokuty, głosząc, że jeśli nie zmieni
swego wewnętrznego nastawienia i nie nawróci się do Jahwe, nie będzie mógł liczyć na Jego litość (2, 12-14). Ponownie wzywa cały lud, by odprawił post i całą swą postawą przebłagał Jahwe (2,15-17), gdyż tylko przez pokutę i wewnętrzne nawrócenie zapewni sobie przebaczenie i zmianę
swego smutnego losu (2, 18-20). Dzięki takiej postawie ludu Jahwe odpędzi szarańczę, usunie spustoszenie i naprawi wyrządzone przez nią szkody. Oddali też wszystkich wrogów, tak że znowu nadejdą dni spokoju i radości (2, 21-27). Klęski opisywane w pierwszej części księgi pojmował zapewne prorok w sensie eschatologicznym, traktując je jako zapowiedź ostatecznych czasów i nadejścia dnia Jahwe.

Nadejściu tego dnia towarzyszyć będą według Joela różne wydarzenia. Najpierw Jahwe wyleje swego ducha na wszelkie ciało, "nawet na niewolników i niewolnice" (3,1-2). Potem nastąpią przedziwne zjawiska na niebie i ziemi (3, 3-#), zapowiadające odmianę losów Judy i Jerozolimy (4,1). Zapowiadają też one ocalenie czcicieli Jahwe i sąd nad wszystkimi narodami, który odbędzie się w Dolinie Jozafata (Jehoszafata). Wśród krajów wezwanych na sąd księga wymienia Tyr, Sydon, Egipt i Edom, a spośród obcych ludów - Filistynów (4, 2-8). Ludom tym zostanie ogłoszony wyrok i spotka je kara (4, 2-8). Odmieni się natomiast los synów Judy. Bezpieczeństwo zapanuje na Syjonie, a dzięki cudownemu źródłu, które wypłynie ze świątyni, w całej ziemi judzkiej zapanuje niezwykły urodzaj (4, 9-18). Księga mówi o "sprzedaniu Grekom synów Judy i Jerozolimy" (4, 6) oraz zapowiada upadek Egiptu i Edomu (4; 19-21). Opis dnia Jahwe i towarzyszących mu zjawisk wskazuje, że głównym przedmiotem zainteresowania tej części księgi były sprawy eschatologiczne, a więc nawiązujące do czasów ostatnich.

Między obu częściami księgi niewiele jest punktów wspólnych. Co więcej, części te, zdaniem wielu autorów, są w formie i treści tak różnorodne, że należy przyjąć, iż są to odrębne utwory, powstałe niezależnie
i w różnym czasie. Pierwsza część miała powstać przed niewolą, druga zaś znacznie później, bo w II w. p.n.e. Większość biblistów odrzuciła te tezy,

wykazując, że podobieństwo języka oraz występujący w obu częściach temat plagi szarańczy i dnia Jahwe wyklucza tezę o dwóch różnych autorach tej księgi.

I50

Poprzednio uważano powszechnie, że księga pochodzi z czasów przed
" niewolą babilońską. Starano się wykazać, że powstała ona w czasach małoletniości króla Joasza, tzn. około 840 r. p.n.e., lub w czasach Jeremiasza, a więc w ostatnim ćwierćwieczu VII stulecia p.n.e. Poglądy te
jednak zarzucono, chociaż niedawno A. S. Kapelrud, powołując się na analogie w tekstach z Ugarit, widział w Księdze Joela proroctwo kultowe
. związane z liturgią, a zwłaszcza ze świętem objęcia panowania przez Jahwe, podobnym jak w starokananejskich kultach płodności, i dowodził że księga powstała około 600 r. p.n.e. Twierdzenia A. S. Kapelruda nie przekonały biblistów, którzy dziś powszechnie uważają, że księga ta powstała w czasach po niewoli.

Przemawiają za tym różne argumenty. W księdze brak zupełnie wzmianek
o królestwie północnym, a terminu "Izrael" używa się jako synonimu terminu "Juda" (2, 27; 4, 2 i 16). Treść księgi zdaje się wskazywać, że Jerozolima została zburzona, a jej mieszkańcy rozproszeni (4, 2. 5. 17). Świątynia, o której mówi proroctwo, jest prawdopodobnie już drugą świątynią, odbudowaną po powrocie z niewoli (1,13-14; 4,18). Kapłanów i starszych ludu ukazuje księga jako przywódców narodu (1, 13-14; 2, 15-17) i zupełnie przemilcza władzę króla. Nigdzie też nie ma wzmianek o Asyryjczykach i Babilończykach, o których często mówili prorocy przed
niewolą. Księga wymienia natomiast Greków (4, 6), co szczególnie przemawia za późnym okresemjej powstania. Brak w księdzejakichkolwiek
wzmianek o przestępstwach, które piętnowali prorocy przed niewolą. Często natomiast mówi się w niej o kapłanach i ofiarach, o żalach i poście (2,12), co wskazuje na charakter judaizmu po niewoli. Także wzmianka o różnych rodzajach ofiar z pokarmów i płynów nawiązuje do czasów drugiej świątyni (I, 9-13; 2, 14).

Wszystkie te argumenty nie mają tej samej wagi, lecz w sumie składają się na dowód wykluczający z wielkim prawdopodobieństwem powstanie księgi przed niewolą. Nie ulega też wątpliwości, że i ta księga jest

rezultatem późniejszej pracy redakcyjnej, w czasach po niewoli. Przy jej kompilacji wyzyskano zapewne materiały pochodzące z V w. p.n.e. oraz inne księgi prorockie, lecz sama księga w swej obecnej formie powstała w IV lub, jak o tym może świadczyć wzmianka o Grekach, nawet w III w. p.n.e.

I51

Ksigga Amosa

sięga Amosa znajduje się dopiero na trzecim miejscu w zbiorze dwunastu proroków, ale wszyscy zgodnie przyjmują, że nauki tego proroka należą do najwcześniejszych mów prorockich zachowanych w kanonie biblijnym. Amos bowiem rozpoczął działalność w pierwszej połowie VIII w. p.n.e. Biografia jego jest prawie nie znana, gdyż o jego życiu zachowały się bardzo skąpe wiadomości, właściwie tylko kilka szczegółów. Początek księgi umieszcza działalność Amosa za panowania Ozjasza (Uzjasza), króla Judy (784-746 r. p.n.e.), oraz za Jeroboama II, króla Izraela (787-747). Był to okres długotrwałego pokoju i rozkwitu obu państw. Królestwo Izraela przeżywało wtedy czasy swej największej potęgi i świetności, gdyż przestało mu zagrażać państwo aramejskie, którego siłę złamał Adadnirari II (810-782 p.n.e.), a sama Asyria znajdowała się jeszcze w bezpiecznej odległości. Toteż zwykle przyjmuje się, że prorok wystąpił ze swym posłannictwem około 760 r. p.n.e. Wiemy o nim, że był hodowcą bydła i zajmował się uprawą sykomor, czyli dzikich fig, których owoce mieszał z paszą dla swych zwierząt (Am 7,14), oraz że Jahwe "zabrał go od stad trzody", aby poszedłjako prorok do północnego królestwa izraelskiego (Am 7, I 5). Pochodził zaś według tytułu księgi (Am
1, 1) z Tekoa, miejscowości leżącej około 20 km na południe od Jerozolimy, na granicy Pustyni Judejskiej (por. 2 Sm 14, 2;1 Krn 2, 24).

Chcąc wypełnić swe posłannictwo, do którego poczuł się powołany, Amos udał się do królestwa północnego i tam, zapewne w jego stolicy Samar□, rozpoczął nauczanie. Był to okres dobrobytu, powszechnego zadowolenia i radości. Państwo Jeroboama II sięgało od Hermonu na póhlocy po dolinę Araba na południu, czyli rozległą równinę na południowy
wschód od Morza Martwego, sięgającą granic Edomu i Moabu. Zdawało się, że wróciły czasy Dawida i wszystko zdało się uzasadniać nadzieję na pomyślną przyszłość, której pehie były tchnące patriotyczną dumą opowieści
jahwistyczne i elohistyczne. Mnożyły się też święta i uroczyste ofiary ku czci Jahwe. I właśnie pośród tej powszechnej radości pojawił się Amos ze swymi naukami, chłoszcząc i piętnując mieszkańców Samarii (Am 3, 9-12; 4, I-3; 6,1.13), a potem cały kraj (Am 7,10). Następnie misję swą

kontynuował w Gilgal (Am 5, 5,) i w Betel, gdzie znajdowało się główne sanktuarium królestwa północnego. Udał się tam z okazji święta jesiennego
i wśród licznie zebranego tłumu, przybyłego, by uczcić Jahwe, właśnie

w imieniu tego Boga wygłosił straszliwe groźby przeciw Izraelowi atakując przywódców politycznych i religijnych kraju. Pewnego dnia bowiem w Betel, prawdopodobnie podczas jesiennego święta winobrania gdy lud zebrał się licznie w sanktuarium, Amos wystąpił z płomienną ~ mową, w której nadzwyczaj ostro i gwałtownie zapowiedział, że zostaną zniszczone świątynie Izraela, a panująca dynastia, czyli dom Jeroboama mieczem wytępiona (Am 7, 9), cały zaś lud izraelski zostanie uprowadzony
do niewoli do dalekiej ziemi (Am 7, I I, 17). Wtedy Amacjasz, główny kapłan tej świątyni, zawiadomił króla o tych buntowniczych mowach Amosa. Uzyskawszy zaś zapewne aprobatę monarchy, wezwał do siebie proroka i dając mu poznać swe lekceważenie i pogardę, nakazał mu opuścić kraj: "Idź sobie, wieszczku, i uciekaj do kraju Judy. Tam spożywaj chleb i tam prorokuj. Ale w Betel nie możesz więcej prorokować
gdyżjest to świątynia królewska i dom królewski" (Am 7,12-13). Po tym incydencie Amos wrócił zapewne do swej ojczyzny. I to jest wszystko, czego dowiadujemy się z tej księgi o proroku Amosie.

Księga Amosa składa się z trzech części. Pierwsza, zawierająca osiem mów skierowanych przeciw narodom sąsiadującym z Izraelem oraz przeciwko samemu Izraelowi, obejmuje rozdział pierwszy i drugi. Prorok groźby swe kieruje przeciw Aramejczykom (I, 2-5), Filistynom (I, 6-8), Fenicjanom (I, 9-10), Edomitom (l,11-12), Ammonitom (1,13-IS), Moabitom (2, 1-3) i Judejczykom (2, 4-5). Najwięcej jednak uwagi poświęca Izraelowi (2, 6-16). Wszystkim zapowiada klęski, kary i zniszczenie. W drugiej części, obejmującej rozdziały 3-6, znajduje się długa seria mów proroka, potępiających głównie społeczne zło panoszące się w Izraelu. Wyjaśniwszy źródła prorockiego natchnienia, Amos piętnuje postępki mieszkańców Samarii, Betel i Gilgal, wzywa do nawrócenia i zapowiada nadejście dnia Jahwe oraz grozi straszliwymi karami i nieszczęściami. Trzecia część obejmuje rozdziały 7-9. Znajdują się tu opisy pięciu wizji, przerwane fragmentem biograficznym (Am 7,10-15), uważanym często za zakończenie części drugiej. Toteż niektórzy autorzy

przypuszczają, że fragment ten pierwotnie znajdował się bezpośrednio po Am 6, 14. Pierwsze dwie wizje ukazują klęski, którymi Jahwe zamierza ukarać Izrael. Pierwszą klęską miała być plaga szarańczy (7, I-3), a drugą posucha, która spadnie na kraj (7, 4-6), Trzy następne wizje wpajają czytelnikom, za pomocą różnych symboli i obrazów, przekonanie że Jahwe nie zamierza dłużej tolerować krnąbrnego ludu izraelskiego i więcej nie będzie mu przebaczał. Wizje te zarazem zapowiadają

nadchodzący kres całego ludu. Mimo wizji zapowiadających straszliwe nieszczęścia księga kończy się akcentem pozytywnym, wprowadzającym nadzieję lepszej przyszłości, nadzieję odnowy, lecz brzmi on jakoś obco na tle całości.

Mamy więc i w tej księdze wszystkie trzy rodzaje materiałów znajdujących
się także w innych księgach prorockich. Toteż przyjąć trzeba, że kompilacja,
która nadała tej księdze aktualną postać, dokonała się wiele lat po czasach działalności proroka. W związku z tym kwestionowano nawet autentyczność
niektórych fragmentów. Zalicza sig do nich mowę przeciw Judzie (2, 4-5) oraz kilkanaście końcowych wersetów ostatniego rozdziału księgi (9, 81#15). Mowę przeciw Judzie wprowadza taka sama formuła jak mowy przeciw innym narodom w pierwszej części księgi. Można więc przyjąć, że znajdowała się w zbiorze, z którego podczas kompilacji mowy te zaczerpnięto, co zarazem wskazywałoby na jej późniejszy termin, a więc przynajmniej czasy niewoli. Mowa zamykająca ksiggę (9,11-15) zdaje się wskazywać, że jej tłem historycznym były czasy niewoli, gdyż Jerozolima była zburzona, a jej mury w ruinie (9, 11). Natomiast fragment Am 9, 8b-10 ze swym orędziem nadziei dla ocalałej reszty wyraźnie sprzeciwia się całej treści, a zwłaszcza wizji zburzenia świątyni (9,1---4), zapowiadającej
całkowitą klęskg i ruinę, bez cienia nadziei. Jeśli więc chodzi o źródła tej części księgi, to datuje się je na czasy niewoli, chyba że przyjmie się możliwość kolejnych, późniejszych i następnych interpolacji. Kompilacji tej księgi dokonanojednak zapewne w czasachjuż po niewoli babilońskiej.

Naukę Amosa i całe jego posłannictwo cechuje surowe potępienie społecznego zła panoszącego się w jego czasach, a zarazem żądanie sprawiedliwości. Prorok wskazuje, że wspaniały ceremoniał i cały splendor ofiar nic nie znaczy, gdyż w życiu narodu brak sprawiedliwości (5, 21-25). Wykazuje też, że zbytek wyższych warstw narodu (6,1-6) jest rezultatem srogiego ucisku niższych klas społeczeństwa (2, 6-8; 5, 11-12). Pomaga im w tym przekupne sądownictwo, którego niesprawiedliwe wyroki bogacze kupują za łapówki (5, 7. 12; 6,12). Amos uważał to nie tylko za zniewagę człowieka, ale przede wszystkim za obrazę Jahwe i za przestępstwo przeciw wybraniu Izraela (3, 2). Dla Amosa bowiem sprawiedliwość była samą najgłębszą istotą boskiego bytu. Dlatego

sprawiedliwość musiała cechować każdego, kto chciał czcić Boga. Według proroka prawa ludzkie należało szanować, gdyż były prawami boskimi, ponieważ to Jahwe chciał ich dla człowieka i dla niego je ustanowił. W ten sposób prorok głosił, że nie ma religii narodowej ani specjalnych przywilejów

jednego narodu. Bóg bowiem sądzić będzie wszystkie narody wedhzg miary sprawiedliwości, jednakowej dla wszystkich. Zbędne są praktyki religijne i bez znaczenia, jeśli nie towarzyszy im sprawiedliwość. Dlatego proroka Amosa nazywa się często przede wszystkim głosicielem sprawiedliwości Jahwe.

Ksigga Obadiasza

rorok ten, którego imię w hebrajskiej formie Obadia oznacza "Sługa Jahwe", a więc ma znaczenie symboliczne, znany jest także pod imieniem Abdiasza, gdyż ta forma została upowszechniona przez chrześcijańskie przekłady Starego Testamentu. Znajdujący się w zbiorze dwunastu proroków utwór przypisywany Obadiaszowi jest najmniejszą księgą w całym Starym Testamencie. Właściwie trudno go nawet nazwać ksiggą, gdyż składa się zaledwie z dwudziestu jeden wersetów, opisujących widzenie Obadiasza", bo taki tytuł nosi cały ten utwór. O samym "proroku nie dostarcza on żadnych wiadomości. Nie zawiera też żadnych wyraźnych danych chronologicznych, które umożliwiłyby bezsporne ustalenie czasu jego powstania. Toteż na ogół przyjmuje się, że był to utwór anonimowy i dopiero na podstawie późniejszej tradycji dodano imig proroka. Tradycja ta, być może, inspirowana była fragmentem Pierwszej Księgi Królewskiej (18, 3-19), w którym wspomina się o Obadiaszu, przełożonym dworu królewskiego, który "bardzo bał się Jahwe", tzn. był jego wiernym wyznawcą wbrew zarządzeniom Achaba ijego małżonki Izebel, szerzącym wśród Izraelitów kult Baala. Symboliczna wymowa imienia "Shzga Jahwe" wskazuje raczej na czasy po niewoli babilońskiej i zdaje się nawiązywać do nauk Deutero-Izajasza, które

właśnie wtedy sig rozpowszechniły i znajdowały szeroki oddźwięk. Trudno
jednak ustalić, czy taki prorok istniał rzeczywiście i czy księga ta jest jego dziełem, czy też raczej wynikiem pracy jakiejś szkoły prorockiej. Drugie pytanie jest uzasadnione tym bardziej, że duplikaty fragmentów Ksiggi Abdiasza spotyka się w Księdze Jeremiasza (Abd 1-4 - Jer 49,14-16; Abd 5-6 - Jer 49, 9-l0a).

W tej niewielkiej księdze wyróżnia się dwie części. Pierwsza (wersety I-14) zawiera mowę przeciw Edomowi, zapowiadającą zniszczenie tego kraju i wytracenie jego mieszkańców (w. 2-9). Nieszczęścia te ukazuje się

następnie jako karę za postawę Edomitów w czasie upadku Jerozolimy. Zarzuca się im, że stali wówczas po stronie wrogów Judy "i paśli swe oczy widokiem swojego brata w dniujego nieszczęścia" (w.12), że łupili mienie Judejczyków i na rozstajach dróg zabijali zbiegów i uchodźców (w. 13-14). Druga część księgi (w. 15-21) zapowiada rychłe nadejście dnia Jahwe, kiedy to dokona się sąd nad wszystkimi narodami. Proroctwo mówi ponownie o karze, jaka spotka Ezawa, czyli Edom i jego mieszkańców
(w. 15-16), i zapowiada zmianę losu mieszkańców Judy (w. 17). Mówi bowiem o ocaleniu domów Jakuba i Józefa (w.18) i zapowiada odzyskanie utraconych posiadłości i zapanowanie Jahwe nad wszystkimi narodami (w. 19-21).

Ta krótka analiza treści księgi wskazuje, że jej tłem jest sytuacja, jaka istniała po r. 587 p.n.e., a więc po zburzeniu Jerozolimy i świątyni przez Nabuchodonozora (w.11,12-15). Zapowiedź zaś zdobyczy, które autor obiecuje domom Jakuba i Józefa, wskazuje, że Judejczycy zajmowali wówczas Judeę i Syjon, ale tereny Efraima i Samaria należały do ich przeciwników (w. 17 i 19). Stwierdzenie tego przenosi nas nie tylko w czasy po powrocie z niewoli babilońskiej, ale nawet w czasy po działalności Nehemiasza i po zerwaniu kontaktów z Samarytanami. To ostatnie zdarzenie nastąpiło prawdopodobnie w drugiej połowie IV wieku p.n.e., a więc w początkach epoki hellenistycznej. Niektórzy nawet widzą w wersecie dwudziestym aluzję do wyprawy Ptolemeusza Sotera w 312 r. p.n.e. K. Marti zaś łączy ten werset z sukcesami wypraw podejmowanych przez Machabejczyków w czasie prowadzonego przez nich powstania, a więc po 165 r. p.n.e.

Obie części księgi cechuje silny nacjonalizm. Brak w nich owych szerokich horyzontów i uniwersalistycznych poglądów, charakteryzujących utwory proroków większych, zwłaszcza z czasów niewoli. Księga jest raczej żarliwym wołaniem o pomstę, a myśl o jej wykonaniu przepełnia serce autora wielką radością. Z treści księgi wynika, że zburzenie Jerozolimy nastąpiło w odległej przeszłości. Wyrażona w niej ogólna postawa wobec Edomu znajduje też potwierdzenie w Księdze Izajasza (Iz 34, 1-10; 63, 1-6). We wszystkich tych fragmentach znajduje odbicie gorzka niechęć do Edomitów za udzielenie pomocy Babilończykom (por. 2 Krl 24, 2, gdzie należy czytać Edomici zamiast Syryjczycy), za to, że cieszyli się z nieszczęść swoich sąsiadów (Lam 4, 21)

oraz za okrutne traktowanie Judejczyków w okresie babilońskiego panowania w Judei.

'56

Wydaje się, że treść składająca się na księgę datuje się najwcześniej na czasy niewoli. Być może księga jest dziełem proroka żyjącego wtedy w Palestynie. Tak przypuszczał W. Rudolph, który księgę tę, z wyjątkiem trzech ostatnich wersetów, uważał za dzieło jednego proroka. Inni bibliści sądzili jednak, że jest ona utworem, na który złożyły się wypowiedzi wielu autorów żyjących w odległych czasach. Tak np. E. Sellin sądził, że wersety 1-10 napisał jakiś prorok żyjący w IX wieku p.n.e. Wersety 11-14 przypisywał autorowi piszącemu w czasach niewoli, a zakończenie (w. IS-21) uważał za dzieło proroka współczesnego Malachiaszowi (V w. p.n.e.). Natomiast R. H. Pfeiffer twierdził, że pierwsza część księgi (w. 1-14) powstała w czasach Malachiasza. Wersety 15-18 uważał za dzieło autora żyjącego około 400 r. p.n.e. Wersety końcowe pochodzą według niego z pierwszej połowy IV wieku p.n.e. Bibliści katoliccy przeważnie przyjmują, że księga ta powstała w VI w. p.n.e., nie wykluczając, że autor mógł wyzyskać jakiś wcześniejszy tekst, przekazany przez tradycję, i dostosować go odpowiednio do współczesnych mu wydarzeń. Widzą też zależność pomiędzy Księgą Abdiasza a Księgą Joela, co szczególnie się uwydatnia w płaszczyźnie doktrynalnej, zwłaszcza w nacjonalistycznym pojmowaniu królestwa Jahwe. Ta rozbieżność poglądów wśród biblistów wskazuje, że nawet taka mała rozmiarami księga nastręczać może niemało trudności. Jej treść stanowi odbicie poglądów, cierpień i nadziei panujących wśród wyznawców judaizmu po upadku Judei i Jerozolimy. Zarazem ukazuje powiązania religii z dążeniami narodowymi. Mimo partykularystycznej idei zbawienia są w tej księdze akcenty wskazujące, ż# jej autorzy znali szerokie koncepcje zbawienia cechujące naukę Deutero-Izajasza. W nauce Obadiasza widać bowiem echo jego nauk o wyrównawczym charakterze sprawiedliwości Jahwe.

Księga JonasZa

o niewielkie dziełko, składające się z czterech rozdziałów obejmujących czterdzieści siedem wersetów i znajdujące się obecnie w zbiorze

dwunastu mniejszych proroków, różni się znacznie od pozostałych utworów
należących do tej kolekcji, gdyż reprezentuje zupełnie inny rodzaj literacki. Księga Jonasza nie zawiera żadnych proroctw, wyroczni i nauk proroka.

Jest pisaną prozą, z wyjątkiem hymnu w drugim rozdziale, opowieścią biograficzną o jakimś proroku.

Jak podaje księga, pewnego razu Jahwe zwrócił się do Jonasza, syna Amittaja, nakazując mu, aby udał się do Niniwy. Miał zapowiedzieć karę mieszkańcom tego miasta, jeśli nie okażą skruchy i nie nawrócą się do Jahwe. Jonasz jednak nie chciał spełnić tego rozkazu i postanowił uciec daleko od Jahwe. Obawiał się bowiem, że mieszkańcy Niniwy go posłuchają
i że wskutek tego Jahwe przebaczy im winy. Udał się więc do Jafo i tam uiściwszy należne opłaty zaokrętował się na statek płynący do Tarszisz, a więc w przeciwnym kierunku. Na ogół bowiem uważa się, że Tarszisz znajdowało się na terenie dzisiejszej Hiszpanii. Ale gdy statek ruszył w drogę, Jahwe sprawił, że na morzu rozszalała się gwałtowna burza. Przerażeni marynarze, gdy nie pomogło wyrzucanie ładunku ani wzywanie bogów na pomoc, zaczęli rzucać losy, chcąc poznać przyczynę grożącego im niebezpieczeństwa. Los padł na Jonasza, wskazując go jako sprawcę nieszczęścia. Wyrzucono go więc ze statku, a morze zaraz się uspokoiło. Jonasz jednak nie zginął, gdyż podpłynęła ryba i połknęła go. Po trzech dniach przebywania w jej wnętrzu ryba z rozkazu Jahwe wyrzuciła go na ląd. Wówczas Jonasz udał się do Niniwy i tam zaczął głosić, że miasto zostanie zniszczone po upływie czterdziestu dni. Na wieść o tym król wydał zarządzenie i wszyscy mieszkańcy Niniwy na znak skruchy przywdziali
wory pokutne i rozpoczęli post, którym objęto nawet bydło i owce. Widząc skruchę miasta, Jahwe wybaczył jego mieszkańcom, tak jak to Jonasz przewidział. Rozgniewało to proroka, który niezadowolony z tego opuścił miasto i zbudowawszy sobie szałas, chciał poczekać, aby zobaczyć,
co dalej dziać się będzie w Niniwie. Jahwe sprawił więc, że wyrósł krzew rycynusowy, którego cień miał ochronić proroka przed upałem. Jonaszowi było bardzo przyjemnie i był zadowolony. Nazajutrz jednak krzew z rozkazu Jahwe podgryziony przez robaka usechł i upał zaczął dokuczać Jonaszowi tak bardzo, że rozgoryczony tym, życzył sobie śmierci, a wtedy Jahwe powiedział mu: "Ty żałujesz tego krzewu rycynusowego, przy którym się nie trudziłeś i którego nie hodowałeś, gdyż wyrósł w ciągu jednej nocy i w ciągu jednej nocy zginął, a ja nie miałbym użalić się nad Niniwą, wielkim miastem, w którym jest więcej niż sto dwadzieścia tysięcy

ludzi nie rozróżniających swej prawicy i lewicy oraz wiele bydła" (Jon 4 10-11).

Treść księgi nic nie mówi o jej autorze. Nie był nim na pewno Jonasz, syn Amittaja, z Gat ha-Chefer, wspomniany w Drugiej Księdze Królewskiej

(14, 25). Prorok ten żył w czasach Jeroboama II (787-747 p.n.e.). Jednak księga, której stał się bohaterem, została napisana znacznie później, a jej celem nie była ani biografia proroka, ani przekazanie czytelnikom wiadomości z zakresu historii powszechnej. Trudno nawet przyjąć, że ujej podstaw legł jakiś fakt historyczny. Wprawdzie uważano, np. E. Sellin, że misja Jonasza wobec Niniwy mogła być historyczna, podobnie jak Eliasza wobec Damaszku, choć została upiększona materiałami legendarnymi, jednakże przyjęcie jej historyczności napotyka znacznie większe trudności niż opowieść o rybie. Księga bowiem ukazuje Niniwę jako olbrzymie miasto, które rozciągało się na trzy dni drogi pieszo (Jon 3, 3), a tymczasem
muryją otaczające miały około 13 km długości w obwodzie, powierzchnia zaś miasta nie zajmowała więcej niż 7 kilometrów kwadratowych. Widać więc wyraźnie, że autor księgi dał się ponieść wyobraźni i przesadził, podobnie zresztą jak przy podaniu liczby mieszkańców miasta (Jon 4, I 1). Nieprzekonujące też z historycznego punktu widzenia jest twierdzenie o natychmiastowym nawróceniu się Niniwy. Toteż jest rzeczą jasną, zwłaszcza w świetle Jon 3, 3, że autor księgi nie widział Niniwy, której dzieje zakończyły się zburzeniem miasta w 6I2 r. p.n.e. przez Babilończyków.

Pisał swą księgę po upływie wielu lat od zburzenia Niniwy. Potwierdzają to dane językowe, szczególnie znaczne wpływy języka aramejskiego w tekście księgi, co by wskazywało, że powstała ona w czasach odległych od niewoli babilońskiej. Poglądy autora księgi na wartość pokuty, popartej postem i pokutną szatą i zapowiadającej boskie przebaczenie, zdają się wskazywać, jak sądził R. H. Pfeiffer, że znał on księgę Joela (por. J11,13-15; 2,13-17). Wszystko to przemawia za tym, że księga Jonasza nie została napisana przed IV w. p.n.e.

Księga Jonasza nie jest zbiorem nauk i wyroczni prorockich. Zawiera jednak charakterystyczną dla wszystkich proroków ideę misyjną. Dla jej przekazania historyczność wydarzenia nie miała większej wagi. Jonasz stał po stronie wyznawców judaizmu i nie chciał, by Jahwe rozciągał swe

miłosierdzie na inne narody oprócz Żydów. Za nieposłuszeństwo wobec Jahwe spotkała go kara i,został połknięty przez rybę. Ale kiedy się opamiętał i nawrócił, Jahwe nakazał rybie wyrzucić go na brzeg, aby mógł wypełnić swą misję wobec pogan. Podobnie też wyznawcy judaizmu za nieposłuszeństwo wobec Jahwe zostali ukarani niewolą, a gdy okazali skruchę, powrócili do ojczyzny, aby innym narodom pokazywać drogę do Jahwe. Treść zawarta w księdze Jonasza jest więc z wszystkich ksiąg prorockich objętych kanonem biblijnym najbliższa nauce Deutero-Izajasza.

Idea misyjna wyrażona w księdze Jonasza nie zawiera żadnych śladów żydowskiego nacjonalizmu. Jest całkowicie bezinteresowna, a u jej podstawy
leży współczucie dla ludzi bez względu na ich przynależność narodową. Być może opór Jonasza i niechęć do podjęcia się misji są odbiciem wahań autora i jego wątpliwości co do skuteczności tej idei.

Zawarty w księdze, w drugim rozdziale, psalm (Jon 2, 2-9) nie wiąże się z kontekstem, toteż uważa się, że jest on utworem niezależnym, powstałym odrębnie, a później włączonym do księgi. Nie jest to modlitwa o uwolnienie z nieszczęścia, jak to sugeruje jego tytuł, lecz raczej hymn dziękczynny za ocalenie z morskiego niebezpieczeństwa. Kompilator księgi włączył go w tym miejscu, gdyż treść psalmu przypominała mu niebezpieczną sytuację, w której znalazł się Jonasz.

Księga Micheasza

rorok Micheasz (którego imię hebrajskie Michajest skrótem wyrażenia Mi-ka jahu - "Któż jest jak Jahwe?") pochodził z Moreszet (Mi 1,1), niewielkiego miasta sąsiadującego z Gat i położonego na południowy zachód od Jerozolimy w pobliżu Lachisz (Mi 1, 14-15). Zgodnie z tytułem księgi działał on za panowania trzech królów Judy: Jotama, Achaza i Hizkijasza (Ezechiasza, Mi 1,1), a więc w okresie od 747 do 697 r. p.n.e. Nawet jeśli do tej wiadomości nie można przywiązywać większej wagi, gdyż jak większość podobnych tytułów ksiąg prorockich nie pochodzi od samego proroka, lecz jest raczej późniejszym dodatkiem, to jednak można przyjąć, że jest ona słuszna. Wskazuje bowiem, że Micheasz był współczesny Izajaszowi. Prawdziwość tej informacji potwierdza Księga
Jeremiasza, w której znajduje się wyraźna wzmianka o tym proroku: "Micheasz z Moreszet prorokował w czasach Hizkijasza, króla Judy, i rzekł do całego ludu judzkiego: Tak mówi Jahwe Zastępów: Syjon będzie zaorany jak pole, Jerozolima zmieni się w gruzy, a góra domu Jahwe w zalesione wzgórze" (Jer 26,18). Dzięki temu zarówno sama działalność proroka, jak i jego księga uzyskały świadectwo zewnętrzne w innej księdze Star,go Testamentu. Stawia to księgę Micheasza w wyjątkowej sytuacji.

Czasy, w których działał Micheasz, były bardzo niespokojne i burzliwe, tak pod względem politycznym jak i społecznym. Niepokoje polityczne

wstrząsały do głębi życiem społecznym narodu i sprawiały, że do głosu

' dochodziły niskie instynkty, a do znaczenia dobijały się różne męty społeczne. O życiu proroka księga nie dostarcza żadnych pewnych wiadomości. Może tylko na podstawie jego słów, w których opisuje pochodzący z wyzysku przepych warstw rządzących i potępia rozwiązłość stolicy, można przypuszczać, że sam pochodził z warstwy owych uciskanych drobnych rolników i hodowców bydła. Nauki Micheasza nasuwają przypuszczenie, że głosił je w Jerozolimie. Może więc jego działalność prorocka przebiegała tak samo jak Amosa. Treść księgi zdaje się wskazywać na czasy, w których działał Izajasz. Ponadto nietrudno w niej zauważyć pewne podobieństwo do nauczania Izajasza (np. Mi 1, 10-16 - Iz 10 27-32; Mi 2,1-5 - Iz 5, 8-13; Mi 5, 6-14 - Iz 2, 6-12). Micheasz podobnie jak Izajasz ostro piętnował bogaczy, proroków i kapłanów (Mi 2, 1-11), wypominając im ucisk biednych, żądzę zysku, kłamstwo i niesprawiedliwość (3, 1-10), uleganie wpływom obcych kultów (5, .9-14) oraz fałszywą ufność we własne bezpieczeństwo, wynikającą z błędnych przesłanek religijnych (3, 4-7).

Księga Micheasza zawierająca tylko nauki proroka, bez uzupełnień biografcznych, składa się z trzech części. Na pierwszą z nich, obejmującą trzy pierwsze rozdziały, składają się mowy proroka przeciw Samarii i Jerozolimie (rozdz. 1) oraz jego nauki skierowane przeciw przywódcom Judei oraz przeciw kapłanom i fałszywym prorokom, piętnujące ich zachłanność, chciwość, sprzedajność i beztroskę, gdyż przez nie sprowadzają na kraj i jego stolicę nieszczęścia. Piętnując ich nadużycia społeczne, prorok grozi, że swym postępowaniem spowodują gniew Jahwe i jego karę, która całą stolicę obróci w ruiny. Drugą część stanowią rozdziały 4-5, zawierające serię mów opisujących przyszłe czasy i wyzwolenie ludu. Autor wprowadza do nich pewne elementy eschatologiczne, związane z dniem Jahwe (5, 9). Znajduje się tu przypominający Izajasza (Iz 2, 2-4) opis królestwa Jahwe, który w pokoju sprawować będzie nad wszystkimi narodami rządy z Syjonu (4, 1-5), obietnica powrotu rozproszonych do królestwa Jahwe w Jerozolimie (4, 6-7), której wrogowie zostaną zniszczeni (4, 8-14), zapowiedź Mesjasza pochodzącego z Betlejem (5,

I-5) oraz zapowiedź ocalenia "resztki Jakuba" i zniszczenia wrogów (5, 6-8), usunięcia czarów i pogańskich kultów (5, 9-14). Trzecią część tworzą rozdziały 6-7, złożone z czterech niezależnych fragmentów, zawierających różne groźby i skargi. Poprzez te groźby, skargi i żale przebija imponujący obraz sądu Jahwe oraz istotne dla prorockiego #auczania wezwanie do miłości, sprawiedliwości i pokory, a cała ta część

kończy się akcentem nadziei i obietnicą ocalenia i litości Jahwe (7, 8-20), ujętą w formę hymnu zaliczanego często do prorockiej liturgii.

Wszyscy bibliści się zgadzają, że pierwsza część księgi zawiera autentyczne
mowy wygłoszone przez Micheasza. Potępia on zło, przeciw któremu występował także Izajasz. Jednak u Micheasza przejawia się większe rozżalenie i rozgoryczenie, które mogą sugerować, że prorok sam wycierpiał
to wszystko, co go tak drażniło i na co tak się skarżył. Aluzje do Samar wskazują, że fragmenty tej części powstały przed 722 r. Natomiast lament proroka nad nieszczęsnym i smutnym losem Judei i Jerozolimy zdaje się wskazywać, że przeżył on najazd asyryjski na swój kraj w 70I r. p.n.e. i dzięki temu o sto lat wyprzedził Jeremiaszową zapowiedź zburzenia świątyni. Tak więc niektórzy przyjmują, że część ta jest dziełem Micheasza,
który działał właśnie w tym okresie. Tylko fragment (Mi 2, 12-13) zawierający historię zgromadzenia rozproszonych w niewoli większość biblistów uważa za późniejszy dodatek.

Na ogół odmawia się Micheaszowi autorstwa reszty księgi. Otwierająca drugą część księgi mowa (Mi 4, 1-4) została tu powtórzona za Księgą Izajasza (Iz 2, 2-3), z tym że rozszerzono ją o jeden dodatkowy werset. Reszta czwartego rozdziahz zawiera różne aluzje do sytuacji historycznej w okresie niewoli lub nieco później. Toteż albo należy je uważać za późniejsze głosy i uzupełnienia, albo raczej przyjąć, że powstały w późniejszych czasach. Ta druga propozycja, ze względu na ich integralne
powiązanie z całością, wydaje się bardziej uzasadniona. Także w trzeciej części znajdują się materiały, za których pochodzeniem od Micheasza nie przemawiają żadne argumenty, choć całkowicie tego wykluczyć nie można. Przykładem może być fragment potępiający ofiary z dzieci (Mi 6, 6-8), będący najbardziej dobitnym sformułowaniem w tej sprawie w całym zbiorze proroków. Zło, które fragment ten piętnuje, panoszyło się szczególnie w czasach Manassesa, króla Judy, w latach 697-641. Mniej prawdopodobne jest wiązanie tego tekstu z czasami Achaza, gdyż wtedy zło to nie było tak powszechne. Nie można też wykluczyć, że Micheasz działał jeszcze za panowania Manassesa, choć nie wspomina o nim tytuł księgi (1,1). Znacznie jednak ważniejsze jest spostrzeżenie, że mowa ta swym tonem i całą atmosferą różni się bardzo od nauk zawartych

w pierwszej części księgi. Tutaj Micheasz przemawia w sposób bardziej dojrzały i umiarkowany. Trudno więc przyjąć, by wiele lat później łagodniej karcił to, co wcześniej surowo chłostał. Trudno się zgodzić na Micheaszowe autorstwo całej księgi w jej obecnej formie, będącej

niewątpliwie wynikiem późniejszego opracowania i kompilacji. Końcowy fragment księgi (Mi 7, 2= 20) na ogół datuje się na czasy niewoli lub jeszcze później. Tym samym i księga powstała w tej formie dopiero w tym okresie.

Tekst księgi posłużył później za podstawę jednego z komentarzy odkrytego w pierwszej grocie Qumran. Tekst ten, potwierdzający wersję masorecką, posłużył autorowi komentarza do ukazania różnych wydarzeń z życia gminy esseńskiej z Qumran.

Księga Nahuma

działalność proroka Nahuma, którego imię jest skróconą formą hebrajskiego Nachumja, co oznacza "Pocieszony przez Jahwe", możemy datować tylko na podstawie treści samej księgi tradycyjnie związanej z jego imieniem oraz zawartych w niej danych, tzw. danych wewnętrznych. Z księgi dowiadujemy się tylko, że pochodził z Elkosz, którego położenia jednak nie można ustalić. Zresztą rozpoczyna się ona inaczej niż inne księgi prorockie: "Wypowiedź o Niniwie. Księga wizji Nahuma z Elkosz" (Nah 1, 1). Przypuszcza się nieraz, że prorok ten pochodził z Judei. Niektórzy jednak bibliści uważają, że miejscowość Elkosz, skąd pochodził Nahum, należy utożsamiać z Alkusz, wioską odległą o dwa dni drogi od dzisiejszego Mosulu, koło którego znajdują się ruiny Niniwy. Przyjąwszy taką sugestię można by sądzić, że Nahum był potomkiem Izraelitów uprowadzonych do niewoli przez Asyryjczyków po zburzeniu królestwa północnego w 722 r. p.n.e. Jest to jednak mało ptawdopodobne. Zresztą nic nie wskazuje, że prorok pochodził z terenów północnego królestwa. Według innej tradycji, później potwierdzonej przez Hieronima, Elkosz znajdowało się w Galilei. Najsłuszniejsza jednak wydaje się tradycja potwierdzona przez Pseudo-Epifaniusza, wedhzg której miejscowość Elkosz znajdowała się w Judei. Tradycja ta, wskazując, że Nahum pochodził z kraju wielokrotnie najeżdżanego i gnębionego przez armie asyryjskie, wyjaśniała zarazem szczególną niechęć proroka do Asyrii i jej stolicy Niniwy.

Księga składa się z trzech rozdziałów zawierających czterdzieści siedem

wersetów. Otwiera ją niepełny, uszkodzony poemat akrostychiczny (Nah l,1-23), tzn. poemat, którego każdy wiersz zaczyna się od kolejnej litery

hebrajskiego alfabetu. Poemat ten, będący opisem teofanii Jahwe, zawiera słowa pociechy dla Judei i jej mieszkańców (1, 12-13; 2, 1-3) oraz groźby pod adresem Niniwy (1, 10-11 i 14). Uważa się go na ogół za utwór niezależny i nieraz odmawia, niesłusznie, jego autorstwa Nahumowi, którego proroctwo stanowi dopiero resztę księgi (Nah 2, 4 do 3, 19). Proroctwo to otwiera skierowana przeciw Niniwie groźba, zawierająca niezwykle żywy i barwny, pełen poetyckiego polotu opis wrogiego najazdu na to miasto (Nah 2, 7-14). Drugi fragment (Nah 3, 1-7) zawiera lament nad miastem oraz ponowną groźbę, zapowiedź sądu i kary nad wielką stolicą ówczesnego świata, Niniwą, za jej rozpustę, drapieżność, uprawianie czarów, chciwość i kramarskie praktyki. Następna mowa zapowiada Niniwie los podobny do tego, jaki spotkał No-Amon, czyli Teby, egipską stolicę, która została zdobyta i zburzona przez Asyryjczyków w 663 r. p.n.e. Proroctwo Nahuma zamyka krótki poemat, ironicznie stwierdzający, że katastrofa i nieszczęście Niniwy będą powodem radości dla wielu ludów (Nah 3, 18-19).

Mimo braku danych chronologicznych w księdze, zawarte w niej aluzje do konkretnych wydarzeń historycznych pozwalają ustalić czas, w którym powstały owe groźby przeciw Niniwie. Nie mogły one powstać z pewnością
przed zdobyciem Teb przez Asurbanipala, władcę Asyr□, w 633 r. p.n.e. Wydarzenie to ukazuje autor w tak żywych barwach i w tak sugestywnych obrazach, że wydaje się, iż było ono jeszcze w dość świeżej pamięci. Nie upłynęło więc zapewne wiele czasu od tego wydarzenia. Ponieważ proroctwo
zawiera groźby przeciw Niniwie, która została zburzona przez Nabuchodonozora i Medów w 612 r., przyjmuje się, że data ta wyznacza cezurę czasu, przed którym groźby Nahuma powstały i zostały wygłoszone. Mowy przeciw Niniwie cechuje tak porywczy patos i plastycznie przedstawione wzburzenie, że nikt nie kwestionuje ich autentyczności.

Księga Nahuma wyraża bardzo spontanicznie oraz z wielką szczerością patriotyczne uczucia radości, ożywiające ludy ówczesnego Bliskiego Wschodu, nareszcie pomszczone i uwolnione od ciemiężyciela, który od stuleci gnębił je i poniżał, obdzierał, łupił i zsyłał do odległych krajów na wygnanie. Mowy prorockie w tej księdze nie zawierają jednak niczego, co wykraczałoby poza ramy jahwizmu jako pojętej wąsko religii narodowej. Wyrażają więc one punkt widzenia, który cechował tę religię i jej

wyznawców przed działalnością wielkich proroków. Nahum widział w Judei ofiarę Asyrii, co zbliża go do Amosa i Izajasza, mimo że działał

ponad wiek później, prawdopodobnie w czasach po reformie deuteronomicznej Jozjasza, choć nawet mimochodem nie wspomina, że Judea swym postępowaniem zasłużyła na swój los. Nahum należał zapewne do grupy ożywionych patriotyzmem proroków, którzy popierając przeprowadzoną przez króla Jozjasza reformę religijną, sami w praktyce zawężali uniwersalistyczne idee wielkich proroków do nacjonalistycznie pojmowanego jahwizmu. Uważali oni bowiem, że reforma ta doprowadzi do pojednania z Jahwe i sprawi, że znowu zwiąże się on ze sprawą swego ludu. Uwzględniając to wszystko, większość biblistów uważa, że prorok głosił przepowiednie po śmierci Asurbanipala w 626 r. p.n.e., czyli w okresie, gdy potęga Asyrii, wstrząśnięta najazdami Medów, zaczęła się gwałtownie chylić ku upadkowi. Uważa się też na ogół, że działał on jeszcze pewien czas po zdobyciu i zburzeniu Niniwy.

Konstrukcja księgi, jej żywy, obrazowy, podniosły styl, jej język częściowo archaizowany potwierdzają poetycki charakter utworu. Jego autentyczność, poza pierwszym rozdziałem, nie budzi wątpliwości. Księgę tę uznaje się za dzieło Nahuma i stwierdza, że także treść tego kwestionowanego rozdziału zgadza się z ogólnym charakterem i treścią reszty księgi. Nie podważa tego i to, że początkowy hymn akrostychiczny obejmuje tylko część alfabetu, gdyż autor mógł tu wykorzystać część innego utworu, która właśnie była mu potrzebna. Może to nawet sam Nahum włączył ten hymn jako wstęp do swej księgi, która zapewne nie podlegała w następnych wiekach większym i skomplikowanym pracom redakcyjnym. Jej hebrajski tekst zachował się w dość dobrym stanie. Potwierdza to komentarz znaleziony w czwartej grocie qumrańskiej, zawierający tekst niemal identyczny z masoreckim.

Tekst księgi Nahuma stał się podstawą jednego z komentarzy, znalezionego w czwartej grocie Qumran. Komentarz ten, nawiązujący do czasów Aleksandra Janneusza (103-76 p.n.e.), zawiera pierwsze konkretne imiona historyczne: Antiochos i Demetrios, a władcę Judei Aleksandra Janneusza nazywa "rozszalałym lwem". Nie zachował się on w całości i zawiera tylko tekst Nahuma (I, 3-6; 2, 12 do 3, 13), który posłużył autorowi do przedstawienia różnych odłamów judaizmu rywalizujących

z esseńczykami. Autor komentarza zarzuca przeciwnikom esseńczyków, że doszedłszy do władzy i wpływów politycznych, kontynuowali grabieże ucisk swych pogańskich poprzedników. Szczególnie ostro autor komentarza
piętnuje faryzeuszy, których nazywa "szukającymi pochlebstw". Podobne

określenie występuje także w innych tekstach z Qumran. Wskazuje to, że treść tej księgi zawierała akcenty przydatne również do ukazania sytuacji judaizmu w znacznie późniejszym okresie.

Księga Habakuka

Niewielka rozmiarami Księga Habakuka, znajdująca się obecnie na ósmym miejscu w zbiorze dwunastu proroków, złożona, podobnie jak poprzedzająca ją Księga Nahuma, z trzech rozdziałów, liczących pięćdziesiąt sześć wersetów, należy do najbardziej interesujących, a zarazem
zagadkowych utworów starożytnej literatury hebrajskiej zachowanych w Starym Testamencie. Wyróżnia się bowiem harmonijnym pięknem i oryginalnością obrazów oraz szczerością wypowiedzi. Żadna inna z ksiąg prorockich nie wyraziła z takim tragizmem niepokojów i udręki narodu niesprawiedliwie uciskanego przez wyniosłych i bezlitosnych władców, lecz odnajdującego pokój w przekonaniu o ostatecznym triumfie prawa i sprawiedliwości. Wyraża też ona smutek sprawiedliwego, którego uciska niegodziwy, ale zarazem daje mu pociechę, głosząc wiarę w zwycięstwo dobra. Dziełko jest jednak bardzo zagadkowe, chociaż sprawia wrażenie zwartej całości i zamierzonej jedności. Nie udało się dotychczas znaleźć takiej sytuacji historycznej, która by w sposób naturalny i z całą pewnością wyjaśniała pochodzenie i kolejność przedstawień.

O życiu Habakuka nic nie wiemy. Nawet zapis jego imienia jest niepewny, gdyż Septuaginta przekazała je w formie Ambakum. Toteż z jego postacią wiążą się różne legendy. Jedna z nich przedstawia go jako syna Sunamitki, cudownie wskrzeszonego przez Eliasza. Inna zaś głosiła, że pochodził z plemienia Symeona i podczas oblężenia Jerozolimy uciekł do Egiptu, a potem wrócił do kraju, skąd pewnego dnia anioł pański schwyciwszy go za włosy przeniósł z Palestyny do Babilonii, aby dostarczył pożywienia Danielowi przebywającemu w lwiej jamie (Dn 14, 32-38). Tekst ten czyniący go lewitą nie ma jednak żadnej historycznej wartości. Sama księga nazywa jednak Habakuka prorokiem (Hab 1,1), a jej dane potwierdza także późniejsza tradycja. Księga zawiera także pewne elementy
autobiograficzne, gdyż lepiej niż inne dzieła prorockie ukazuje okoliczności

towarzyszące wizjom prorockim. Dowiadujemy się z niej, jak prorok przygotowywał się wewnętrznie na przyjęcie wizji prorockich (Hab 2,

1-2), a także o fzycznych i duchowych cierpieniach i udrękach towarzyszących widzeniom (Hab 3, 16). Toteż Habakuka uważa się za prawdziwego wizjonera, będącego w shiżbie kultu świątynnego, a tym samym za proroka kultowego. Tytuł więc proroka, poza tym nadawany w biblijnych księgach prorockich tylko Aggeuszowi i Zachariaszowi, jest całkowicie uzasadniony, ale poza tym niczego więcej nie dowiadujemy się o tym proroku na podstawie księgi noszącej jego imię.

Treść księgi zdaje się wskazywać, że Habakuk działał w końcu VII w. p.n.e. Jedyną konkretną aluzją historycznąjest wzmianka o Chaldejczykach,
określonych hebrajskim terminem Kasdim (Hab 1, 6). Uważa się, że proroctwo Habakuka kierowało się także przeciw Asyrii i jej panowaniu nad ówczesnym światem. Księga musiała więc powstać przed zburzeniem Niniwy w 612 r. p.n.e. Wzmianka o Chaldejczykach wskazuje, że pojawili sięjuż oni w historii jako siła zagrażająca Asyrii. Proroctwa więc powstały po skutecznym wystąpieniu Nabopalasara przeciw Asyrii, czyli po 625 r. Okres działalności Habakuka należy więc umieścić między 625 a 612 r. p.n.e., co wskazywałoby, że był on współczesny Nahumowi i Jeremiaszowi.
Jednak sama księga mogła powstać później, zapewne nie po r. 600, choć data ta przyjmowana tylko na podstawie kryteriów wewnętrznych nie jest całkowicie pewna, gdyż głównie zależy od sposobu interpretacji tej księgi, która nie cała pochodzi od Habakuka.

W obecnej swej formie księga dzieli się na dwie części, a każdą poprzedza inny tytuł. Na pierwszą część, zaczynającą się od słów: "Wizja, którą oglądał prorok Habakuk" (Hab 1, 1), składają się rozdziały pierwszy i drugi. Zawiera ona ujętą w formę lamentacji skargę na panowanie niegodziwych i panoszenie się zła wśród ludu i wezwanie Chaldejczyków, których sile ataku nic się nie oprze (1, 2-11). Następnie prorok żali się, że Jahwe patrzy ze spokojem, jak niegodziwi dręczą sprawiedliwych (I, 12-17), mówi o tym, jak gotował się na przyjęcie kolejnej wizji, która się spełni mimo opóźnienia (2,1-3). Potem następują groźby (2, 4-5), wprowadzone pięciokrotnie słowem "biada", skierowane przeciw łupieżcom i wyzyskiwaczom (2, 6-11), okrutnikom budującym miasto na krwi (2, 12-14) oraz opojom i bałwochwalcom (2, 12-19). Część tę zamyka nawiązująca do świątyni formuła liturgiczna (2, 20).

Drugą część, składającą się z rozdziahx trzeciego, rozpoczyna tytuł:

"Modlitwa proroka Habakuka" (Hab 3, 1). Jest to hymn opisujący teofanię Jahwe, który pojawia się jako wojownik, gotów walczyć z wrogiem.
Hymn ten przypomina psalm, tym bardziej że po tytule zawiera hebrajski

termin szigionot (na melodię trenów), przypominający początek Psalmu 7, i kończy się uwagą o sposobie wykonania utworu: "Przewodnikowi chóru przy wtórze instrumentów strunowych", spotykaną także w licznych psalmach. Ponadto w hymnie tym trzy razy spotyka się hebrajski termin selah (3, 3. 9. 13), występujący poza nim tylko w Psałterzu.

Wzmianka o Chaldejczykach, których prorok ukazuje jako bicz Jahwe na niegodziwych, oraz aluzje do ucisku sprawiedliwych są wedhig niektórych biblistów (np. P. Humberta) odbiciem panujących w Judei sporów wewnętrznych. Ich zdaniem właśnie wtedy niegodziwi z królem Jehojakimem na czele uciskali sprawiedliwych, a karą za to miał być najazd Chaldejczyków. Inni, jak C. C. Torrey, poprawiając hebrajskie Kasdim na Kittim, uważają, że tłem działalności proroka były czasy Aleksandra Wielkiego i że księga powstała w tym czasie. Pogląd ten pozostał odosobniony i na ogół przyjmuje się, że mowy zawarte w tej ksigdze powstały w czasach Nahuma i Jeremiasza, tym bardziej że bliskie są ideom deuteronomicznym. Przypuszcza się, że autorem pierwszych, pochodzących z 604 r. p.n.e., które złożyły się na tę księgę, mógł być Uriasz, jeden z towarzyszy Jeremiasza (Jer 26, 20). W czasach niewoli, lecz przed pierwszymi zwycięstwami Cyrusa (550 r. p.n.e.), jakiś inny prorok podjął temat dawnych przepowiedni, dziwiąc się, że Jahwe pozwala cieszyć się zwycięstwem owym nienasyconym najeźdźcom. Dawne tematy podejmowali potem i rozwijali: Ezechiel, Deutero-Izajasz i Zachariasz. Prorok, a mógł być nim sam autor pierwszych przepowiedni, opracował na nowo dawne proroctwa w latach 597-547 p.n.e. Potem jakiś redaktor uzupełnił je wstawkami, różniącymi się formą, rytmem i treścią od całości (Hab l, 2-4; 2,12-14.17), sporządzonymi z cytatów z innych proroków (Mi 3, 10; Jer 51, 58; Iz 11, 9). Wreszcie ten sam lub inny redaktor może ze względu na ogólne podobieństwo do skargi drugiego proroka dołączył do tej całości psalm stanowiący dziś zakończenie księgi, znany jako "Modlitwa Habakuka". Może zresztą był on dziełem pierwszego proroka, lecz przekazywano go długo jako odrębny utwór. Przypuszczenia tego nie można wykluczyć, gdyżjest rzeczą charakterystyczną, że Peszer Habakuka z Qumran, znaleziony w pierwszej grocie, komentuje tylko dwa pierwsze

rozdziały obecnej księgi. Zdaje się to wskazywać, że około 100 r. p.n.e. jeszcze nie połączono w jedną całość obu utworów przypisywanych Habakukowi.

Księga Sofoniasza

ziałalność proroka Sofoniasza, którego księga znajduje się na dziewiątym miejscu w zbiorze dwunastu proroków, przypada na czasy panowania króla Jozjasza (639-609). Przyjęta u nas forma imienia tego proroka przeszła do języka polskiego za pośrednictwem Septuaginty, gdzie w ten sposób transkrybowano hebrajskie Cefania, co znaczy "Jahwe ukrywa, ochrania". Czasy, w których działał prorok Sofoniasz, zaznaczyły się wielkimi niepokojami. Objęły one cały starożytny Bliski Wschód i wstrząsały dotychczasowym porządkiem ówczesnego świata. Dawna siła Asyr chyliła się coraz szybciej ku upadkowi. Wyrazem tego było już zrzucenie asyryjskiego jarzma i odzyskanie niezawisłości przez Egipt w 645 r. p.n.e. Słabość Asyrii ukazała się jeszcze wyraźniej po śmierci Asurbanipala w 631 r. p.n.e. Coraz bardziej zaczęły nękać ten kraj przybywające z północy hordy barbarzyńców. Jedna z nich, złożona z jeźdźców scytyjskich, przemierzyła bezkarnie cały obszar asyryjskiego imperium "wielkiego króla" i dotarła aż do granic Egiptu. Kiaksares, król Medów, w 625 r. p.n.e. oblegał nawet samą stolicę Asyrii Niniwę, a nieco później Babilończycy pod wodzą chaldejskiego władcy Nabopalasara zaatakowali kraj od południa.

Tytuł Księgi Sofoniasza, także będący późniejszym dodatkiem, nie pochodzącym od samego proroka, w przeciwieństwie do innych ksiąg prorockich podaje genealogię Sofoniasza aż do czwartego pokolenia: "Słowo Jahwe do Sofoniasza, syna Kuszi, syna Godoliasza, syna Hizkijasza"
(Sof 1,1). Na tej podstawie wysnuto przypuszczenie, że wymieniony w tej genealogii Hizkijasz był królem Judei, znanym pod imieniem Ezechiasza. Tym samym uważano, że Sofoniasz pochodził z książęcego rodu, będącego
boczną linią dynastii Dawida, tym bardziej że znał dobrze stosunki panujące na dworze królewskim. Ale ponieważ stosunki te mogli też znać nie tylko członkowie rodu królewskiego, a samego Hizkijasza w genealogii nie nazywa się królem, toteż przypuszczenia tego nie można wykluczyć, ale nie można też udowodnić. Nieprawdopodobne jest również twierdzenie,

że Sofoniasz był murzyńskim niewolnikiem świątynnym. Podstawą tego twierdzenia miało być imię jego ojca, Kuszi, które w hebrajskim oznacza "Etiopczyk", ale które przecież, zważywszy drugorzędny charakter samogłosek w hebrajskim, można też było czytać inaczej, a wtedy miałoby inne znaczenie. Nie ma więc podstaw, aby sądzić, że był prorokiem

kultowym, który działał w świątyni. Zresztą nie tylko dlatego, że trudn przyjąć, aby niewolnik, zważywszy jego status społeczny, mógł naucz wolnych ludzi w imię Jahwe, ale i dlatego, że nie spotykamy u nieg żadnych śladów deuteronomicznej reformy religijnej Jozjasza. Genealogi Sofoniasza, nie spotykana u innych proroków, miała może potwierdzić, # mimo dziwnie obco brzmiącego w późniejszych czasach imienia ojca b on prawdziwym Judejczykiem.

Księga Sofoniasza, obejmująca tylko trzy rozdziały, liczące pięćdziesią trzy wersety, w swej aktualnej postaci zbudowana jest według tego sameg planu co księgi: Proto-Izajasza, Jeremiasza czy Ezechiela. Na pierws rzut oka widać w niej podobny podział na trzy części. Pierwsza, obejmując rozdział pierwszy, zawiera groźby przeciw Judei i Jerozolimie or zapowiedź rychłego nadejścia dnia Jahwe i sądu nad światem. Proro grozi Judei i Jerozolimie, że spotka je surowa kara od Jahwe za ulegani obcym wpływom i kultom. Zapowiada wytępienie ich kapłanów i zwolen-ników oraz tych, "którzy na dachach oddają cześć wojsku niebieskiemu" (1, 2-6). Grozi też karą tym, którzy działają obłudnie, uciskają lud i czynią niesprawiedliwość (1, 8-13). Resztę tego rozdziału stanowi opis okropności, jakie przyniesie z sobą dzień Jahwe (1, 7. 14-18). Opis ten uważa się za pierwowzór słynnej średniowiecznej sekwencji mszalnej: Dies,
irae, dies illa. Druga część, zaczynająca się upomnieniem sprawiedliwych i wezwaniem ich do szukania Jahwe (2, 1-3), zawiera mowy przeciw Filistynom, Moabitom, Ammonitom, Kuszytom, czyli Etiopczykom, i Asyryjczykom (2, 4-IS). Trzecia część zawiera obietnicę odnowy. Rozpoczyna ją lament nad buntowniczą i nieposłuszną Jerozolimą i jej najwyższymi grupami społecznymi: książętami, sędziami, prorokami i kapłanami oraz groźba sądu i kary (3, 1--4). Prorok zapowiada, że Jahwe wyleje na nich swój gniew, tak jak na pogańskie narody (3, 5-8). Potem jednak Jahwe oczyści wszystkich, sprowadzi swój rozproszony lud, gdyż usunie z niego pysznych i dumnych, a zostawi tylko pokornych i ubogich, którzy ufać będą Jahwe, stanowiąc "resztę Izraela, która nie dopuści bezprawia" ani fałszu i zdrady (3, 9-13). Cały ten fragment, podobniejak i zakończenie, ujętyjest w formę hymnów. Samo zakończenie stanowi wezwanie do Jerozolimy, aby z radością wysławiała Jahwe, swojego wybawiciela, gdyż on odmieni jej trudny los (3, 14--20).

Trójczłonowy układ księgi, zawierający groźbę i zapowiedź sądu i kary,

następnie mowy przeciw narodom pogańskim, wreszcie zapowiedź odnowy
i ocalenia, wskazuje, że jest ona rezultatem jakichś późniejszych prac

I 70

redakcyjnych, widocznych szczególnie w staraniu o jednolitość
m śli zwłaszcza w pierwszym rozdziale. Przypuszcza się na ogół, że tłem

y roctw zawartych w tym rozdziale jest wtargnięcie na tereny Palestyny oddziałów scytyjskich. Najazd ten, opierając się na danych Herodota, utnieszcza się między 630 a 625 r. p.n.e. Wprawdzie Sofoniasz nigdz

raźnie do tego nie nawiązuje, ale nie można tego wykluczyć także tuta.

#Vyraźna wzmianka o Asyrii i Niniwie zdaje się wskazywać, że mowy te #rygłosił prorok przed 625 r. p.n.e.

Treść księgi Sofoniasza wyraźnie ukazuje i potwierdza, że to właśnie działalność proroków i profetyzm przygotował w Judei monoteistyczną reformę deuteronomiczną. Prorocy bowiem nieustraszenie i niewzruszenie obarczali odpowiedzialnością warstwy rządzące za panoszące się bezprawie
i nieszcz ścia, czym zmuszali ich przedstawicieli do refleksji i zastanowienia się, a przez to powoli i do zmi
any postępowania. Myśli te łączą
Sofoniasza z innymi prorokami sprzed niewoli babilońskiej. W opisie dnia
Jahwe spotyka się u niego podobne elementy jak u Amosa (Am 5,18. 20)
i Izajasza (Iz 2, 7-9). Przeciwstawienie pokory pysze, a ubóstwa bogactwu

omina idee Izajasza, Amośa i Micheasza. Także od Izajasza pochodzi
z sądu i zagłady. Sofoniasz jedn
zyp ak dalej
idea "Reszty", która ocale e nicę pomiędzy gminą
rozwinął tę ideę, gdyż jeszcze silniej podkreślił róż

wiernych a narodem. Także nauka o oczyszczającym i niszczącym sądzie

nawiązuje do Amosa i Ozeasza. Tym samym wszystko to włącza Sofoniasza
do tradycji wielkich proroków wczesnego profetyzmu. Zarazem jednak troska o kult i jego czystość, o właściwą postawę wobec Jahwe oraz zapowiedź naprawy i ocalenia zbliżają Sofoniasza bardzo ściśle do Jeremiasza i innych głosicieli deuteronomicznej reformy.

Ksigga Aggeusza

o śmierci Kambyzesa (w 522 r. p.n.e.), syna Cyrusa I, wielkie imperium perskie przeżywało okres gwałt wn k h buh ń li nych W Babilonie pojawiło się kolejno trzech

którzy podawali się - jeden za Smerdisa, brata Kambyzesa, a dwaj inni za Nabuchodonozora III, syna Nabonida. W Medii wybuchł bunt Fraortesa. W Persji pojawił się drugi Smerdis, a w innych prowincjach jeszcze inni samozwańczy pretendenci do władzy nad wielkim imperium.

Wydarzenia te, trwające prawie dwa lata, zapoczątkowały pewne ożywienie religijne na Bliskim Wschodzie. W tym bowiem czasie działał w Jerozolimie prorok Chaggaj ("W święto urodzony"), którego imię dotarło do nas w transkrypcji Septuaginty w formie Aggeusz.

Prorok ten przedstawiał swym współczesnym owe wstrząsy polityczne nie tylko jako zapowiedź upadku perskiego imperium, ale także jako zapowiedź końca świata. Znaki te prowadziły go bezpośrednio do wniosku, który jawił mu się jako nakaz dla wszystkich wyznawców judaizmu. Był nim obowiązek szybkiej odbudowy świątyni. Czy można bowiem dopuścić - tak zapewne sądził - aby w chwili, gdy Jahwe rozpocznie nową epokę swego panowania, zabrakło jego pałacu w jego stolicy. W lekceważeniu tego, jego zdaniem, podstawowego obowiązku wobec Jahwe widział przyczynę wielu rozczarowań i zawodów, jakie przez osiemnaście lat spotykały wyznawców jahwizmu. Wołał on: "Jesteście strapieni, lecz dlaczego", i wyjaśniał: "Ponieważ dom Jahwe leży jeszcze w gruzach, a każdy z was troszczy się tylko o swój własny dom" (Ag 1, 9). Odbudujcie więc świątynię, a wasze pola znowu wydadzą obfite plony. Stanie się to także znakiem nadejścia oczekiwanego zbawienia i mesjańskiego panowania. Aggeusz przyznawał także Zorobabelowi, mianowanemu przez Persów namiestnikiem Judei na miejsce Szeszbasara, tytuły, które zdają się świadczyć, że gotów był w nim uznać oczekiwanego władcę z rodu Dawida, gdyż nazywa go sługą Jahwe, jego wybrańcem i pieczęcią (Ag 2, 23).

Niewielka rozmiarami Księga Aggeusza, dziesiąta w zbiorze dwunastu proroków, składająca się tylko z dwóch rozdziałów, liczących trzydzieści osiem wersetów, zawiera dokładne dane chronologiczne. Na księgę tę składają się cztery wypowiedzi proroka, poprzedzone specjalnym wstępem, określającym dokładnie jego wystąpienie. "W drugim roku króla Dariusza, w pierwszym dniu szóstego miesiąca słowo Jahwe dotarło za pośrednictwem Aggeusza do Zorobabela, syna Szealtiela, namiestnika Judei, i do wielkiego kapłana Jozuego, syna Jehocadaka" (Ag 1, 1). Nietrudno określić, że nastąpiło to w sierpniu 520 r. p.n.e.

Pierwsza mowa zawiera wezwanie proroka do zwierzchnika świeckiego i zwierzchnika religijnego Judei, aby zaczęli odbudowę świątyni Jahwe (1, 1-11). Jeśli podejmą to dzieło, ustaną klęski i nieszczęścia, jak np. panująca aktualnie susza, którą prorok tłumaczy jako karę Jahwe. Zakończenie pierwszego rozdziału mówi o skuteczności tego wezwania (1, 12-15) i o rozpoczęciu budowy świątyni w dwudziestym czwartym dniu

szóstego miesiąca tegoż samego roku; był to hebrajski miesiąc elul, przypadający na nasz sierpień-wrzesień. Druga mowa, skierowana do tych samych adresatów, ukazuje chwałę i wspaniałość odbudowanej drugiej świątyni, która będzie jeszcze większa i wspanialsza niż poprzednia
(2, I-9). Trzecia mowa, powołując się na dwa przykłady z Kodeksu Kapłańskiego (Kpł 19, I1-22), mówi o nieczystości ludu i składanych przez niego ofiar, być może dlatego, aby wykluczyć Samarytan z udziału w odbudowie świątyni i uczestnictwa w sprawowanym tam kulcie (2, 10-14). Wreszcie czwarta mowa, datowana tak samo jak poprzednia, a więc "dwudziestego czwartego dziewiątego miesiąca drugiego roku Dariusza", zawiera obietnicę, że Jahwe zniszczy pogańskie narody i uczyni potem Zorobabela "pieczęcią Jahwe", czyli owym zapowiadanym królem Mesjaszem.

Księgę Aggeusza spisano prozą w trzeciej osobie. Wskazuje to, że nie została w tej formie spisana ani zredagowana przez samego Aggeusza. Ponieważ o Aggeuszu mówi się przez cały czas w trzeciej osobie i nadaje mu tytuł proroka, wydaje się bardziej prawdopodobne, że raczej jakiś słuchacz spisał główną treść czterech mów proroka, starannie notując daty ich wygłoszenia. Cała zaś księga w obecnej formie jest kompilacją dokonaną przez kogoś innego. Całość sprawia wrażenie, że zawarty w księdze materiał był bliski opisywanym wydarzeniom i był oparty na wiarygodnych źródłach. Redaktor księgi dwunastu proroków wykorzystał więc zapewne jakieś jednolite źródło, które w całości włączył do swego zbioru.

W przeciwieństwie do proroków sprzed niewoli babilońskiej, którzy często negatywnie oceniali sam kult i składane w ich czasach w świątyni ofiary, dlatego nawet, jak zwłaszcza Jeremiasz, zapowiadali zniszczenie domu Jahwe", Aggeusz był cały pochłonięty troską nie tylko o odbudowę
"
świątyni, ale i przywrócenie w niej ofiarnego kultu. Kontrast ten może

nawet świadczyć o jakiejś obojętności czy martwocie religijnej panującej w czasach proroka.

Prorocy sprzed niewoli głosili, że sama forma zewnętrzna ofiar i obrzędów,
bez wewnętrznej treści, nie ma żadnego znaczenia. Głosili, że to właśnie owa wewnętrzna treść nadaje właściwy sens owym formom i wszelkim zewnętrznym przejawom kultowym. Włączając się do dzieła odbudowy świątyni, Aggeusz, podobnie jak wcześniej Zachariasz, staje na gruncie przygotowanym przez Ezechiela jego programem odnowy kultu i świątyni. Proroctwo jego włącza się do powstających nowych form judaizmu.

Połączenie zaś idei eschatologicznego zbawienia z odbudową świątyni nadaje Księdze Aggeusza specjalny charakter. Ukazuje tego proroka jako epigona ruchu profetycznego, stojącego bliżej judaizmu niż dawnego profetyzmu. Toteż szczególną wartość tej księdze nadają nie tyle zawarte w niej myśli i prawdy religijne, ile raczej ścisłość danych historycznych. Księga ta, spisana zapewne wkrótce po opisywanych wydarzeniach, swą obecną formę uzyskała wówczas, gdy spisywano i redagowano cały zbiór dwunastu mniejszych proroków.

Ksigga Zachariasza

ednym z najstarszych osiągnięć krytyki literackiej Starego Testamentu jest stwierdzenie, że Księga Zachariasza, w swej obecnej postaci obejmująca czternaście rozdziałów, składa się z dwóch odrębnych części, z których tylko pierwszą przypisuje się prorokowi Zachariaszowi. Uważa się powszechnie, że rozdziały 1-8 zawierają proroctwa Zachariasza oraz że druga część, obejmująca rozdziały 9-14, jest dziełemjednego lub kilku późniejszych pisarzy, należących do szkoły apokaliptycznej.

Prorok Zachariasz działał w tym samym czasie, w którym głosił swe nauki Aggeusz. Uważa się, że był nieco młodszy od Aggeusza. Przypisywane
Zachariaszowi datowane fragmenty księgi obejmują okres od ósmego miesiąca drugiego roku Dariusza I (520 r. p.n.e.) do czwartego roku króla Dariusza I, czwartego dnia dziewiątego miesiąca, czyli miesiąca kislew (Zch 7, 1), a więc do listopada-grudnia 518 r. p.n.e. Przypuszcza się jednak, że prorok działał znacznie dłużej. Według tytułu księgi (1, 1) Zachariasz był synem Berechiasza i wnukiem Iddo. Jednak na podstawie Księgi Ezdrasza (5,1 i 6,14) utożsamia się go z wymienionym tam obok Aggeusza Zachariaszem, synem Iddo. Przypuszcza się też, że był on wspomnianym w Księdze Nehemiasza (12,16) Zach□riaszem, przywódcą kapłańskiego rodu Iddo. Zachariasz był więc kapłanem, który w młodym wieku zaczął działalność prorocką i prowadził ją obok wypełniania funkcji kapłańskich przez dłuższy czas. Ta identyfikacja wyjaśniałaby ścisłe powiązanie jego zainteresowań kapłańskich i prorockich, stawiających
go blisko Ezechiela, do którego idei zresztą nawiązywał.

Treść pierwszej części Księgi Zachariasza, określanego nieraz Pro-

to-Zachariaszem, składa się z trzech części: krótkiego wstępu (1, 2-6),

opisu ośmiu nocnych wizji, zakończonego dodatkiem mówiącym o koronacji
Zorobabela, którego imię wymieniono później na imię Jozuego (1, 7 do 6, 15), oraz krótkich wypowiedzi związanych z pokutą i postem (7,1 do 8, 23).
Przypuszcza się, że całą tę część księgi, poza niektórymi tytułami (1,1. 7; 7, 1), napisał sam Zachariasz, przemawiający tutaj w pierwszej osobie.
Podobnie jak Ezechiel i Aggeusz, podał on dokładnie daty trzech swoich objawień. Był też, tak samo jak współczesny mu Aggeusz, zainteresowany
odbudową świątyni i odnową życia społecznego i religijnego narodu po niewoli.
Wstęp zawiera wezwanie do nawrócenia i pokuty oraz obietnicę przebaczenia (1, 2-6). Następny fragment, opisujący nocne widzenia
Zachariasza, przedstawia w pierwszej osobie jego przeżycia prorockie,
' których doznał pewnej nocy w lutym 519 r. p.n.e. Każdą z tych wizji
wyjaśniał prorokowi towarzyszący mu anioł. Pierwsza i ósma wizja były
niezależnymi objawieniami, pozostałych zaś sześć występuje w trzech uzupełniających się parach. Pierwsza wizja mówi o czterech jeźdźcach i zapowiada troskę Jahwe o Jerozolimę, łącząc ją z obietnicą ocalenia i odnowy, związaną z odbudową świątyni (1, 7-17). Następne wizje ukazują przeszkody w dziele odbudowy oraz ich usunięcie. W drugiej wizji
mówi się o czterech rogach symbolizujących światowe potęgi oraz o czterech kowalach, niszczycielach owych potęg (2,1-4). Trzecia wizja ukazuje męża ze sznurem mierniczym, mającego zmierzyć niezmierzoną wielkość przyszłej Jerozolimy (2, 5-9), oraz zawiera wezwanie wygnańców,
by porzucili babilońską diasporę i powrócili do Jerozolimy, groźbę przeciw obcym narodom i zapowiedź nawrócenia się pogan do Jahwe (2, 10-17). Dwie następne wizje mówią o usunięciu zewnętrznych przeszkód w dziele odnowy. Czwarta opisuje wywyższenie arcykapłana Jozuego mimo oskarżeń i sprzeciwów szatana (1, 1-7), dodając zapowiedź
latorośli", utrwaloną zapisem na kamieniu (3, 8-10). Piąta wizja mówi
"
o świeczniku i dwóch drzewach oliwnych (4,1-14), tzn. o Jahwe, Jozuem

i Zorobabelu, przy czym tego ostatniego ukazuje jako tego, który zakończył odbudowę świątyni (4, 6b-10). W trzeciej parze wizji przedstawia
prorok oczyszczenie kraju. Szósta wizja ukazuje unoszący się zwój przekleństw, które dotkną krzywoprzysięzców i złodziei (5,1-4). W opisie siódmej wizji ukazuje prorok kobietę w efa, czyli dzbanie będącym miarą objętości płynów i mąki (około 40 litrów). Kobieta owa, symbolizująca tu grzech, została uprowadzona do Babilonii (5, 5-11). Ósma wizja ukazuje cztery wozy, które wyruszyły w cztery strony świata, aby dokonać sądu

nad narodami (6, 1-8). Zakończenie tej części stanowi opis koron; arcykapłana Jozuego na króla mesjańskiego (6, 9-15).

Trzeci fragment tej części księgi rozpoczyna pytanie, czy należy po# i pokutować w rocznicę zburzenia świątyni (7, 1-3). Zamiast po prorok żąda miłości bliźniego i sprawiedliwości (7, 7-14). Dalej podaje dziesięć wypowiedzi (8, 1-23), w których zapowiada zbawie wyznawcom judaizmu (8, 1-17) - dni postu i pokuty zamienią w radość i wesele (8,18-19) - i nawrócenie pogan, którzy przybędą Jerozolimy, aby oddać cześć Jahwe.

Ośrodkiem tych wizji była postać Zorobabela, z którym wiąz# mesjańskie nadzieje. Ich tłem było zachwianie się perskiej potęgi śmierci Kambyzesa, pojawienie się samozwańczych pretendentów d# tronu i bunt licznych prowincji. W tej sytuacji spodziewano się, ż# Jerozolima odzyska niezależność i zacznie się nowe życie narodu po# berłem władcy z rodu Dawidowego. Nadzieje te jednak rozwiały si## szybko, gdy Dariusz Hystaspes ujął władzę i stłumił niepokoje, a marzenia#
o wolności upadły. Ponieważ Zorobabel nie spełnił tych nadziei, jego imięi usunięto później z tekstu, a dwie korony przeznaczone początkowo dla niego i dla Jozuego przypisano temu ostatniemu jako arcykapłanowi (6; 11); nastąpiło to w czasach, gdy kapłani zaczęli odgrywać czołową rol# polityczną w życiu narodu.

Księga Zachariasza zawierała pierwotnie osiem rozdziałów. Pozostała jej część, obejmująca sześć rozdziałów, nie jest dziełem tego proroka. Za tym stanowiskiem przemawia brak jakiejkolwiek wzmianki o panowaniu perskim, do którego wyraźnie nawiązywano w pierwszej części. Przywódcamż
społeczności są tu bezimienni pasterze, gdy przedtem byli nimi Zorobabel

i Jozue. W pierwszej części mówiono o odbudowie świątyni, która tu; podobnie jak Jerozolima, jest oblężona i uciśniona. Idee teologiczne tej części nie mają żadnego związku z częścią pierwszą. Także względy językowe i literackie przemawiają przeciw wspólnemu autorstwu obu części tej księgi.

Trudno jednak określić bliżej czas, w którym rozdziały te powstały. Może łatwiej by można tego dokonać, gdyby udało się rozszyfrować termin "pasterze". Ale, niestety, nie udało się go wyjaśnić. Ogólny charakter tych rozdziałów zbliża je do rodzaju apokaliptycznego, a pewn# wzmianki wskazują na powszechne stosowanie praw kapłańskich.# Podkreślanie potrzeby stosowania przepisów obrzędowych (14,16-21)# lekceważenie proroctwa i niewiara w możliwość wystąpienia prawdziwego

proroka (13, 2-6) zdają się przenosić nas w czasy odległe od okresu niewoli, co potwierdza także aluzja do Grecji (9,14). Toteż wielu biblistów uważa, że ta część, złożona z dwóch większych całości (rozdz. 9-11 i 12-14), opatrzonych specjalnymi tytułami: "Wyrocznia. Słowo Jahwe" - powstała w czasach Ezdrasza i Nehemiasza lub nawet w III w. p.n.e. Tę część księgi określa się dlatego umownie imieniem Deutero-Zachariasza. Uważa się też, że oba fragmenty stanowiące dziś drugą część Księgi Zachariasza są anonimowymi dodatkami nie tyle do tej księgi, ile raczej do całego zbioru dwunastu proroków, podobnie jak Księga Malachiasza zamykająca zbiór proroków mniejszych.

Księga Zachariasza, podobnie jak Księga Aggeusza, ma dużą wartość historyczną. Zachariasz jest obok Aggeusza jedynym pewnym świadkiem odbudowy życia narodowego i religijnego oraz życia duchowego w okresie decydującym o początkach judaizmu. Mówią także o tym poruszane przezeń tematy, jak rola aniołów (Zch 1, 8-16), pojawienie się szatana (Zch 3,1-7) czy sprawy rytuału, w których odwołuje się do ustnej nauki kapłanów, tzn. ustnej Tory (Zch 7, 2-3). Co świadczy, że zaczęła się już wtedy kształtować ustna tradycja, która później odegrała taką rolę w judaizmie. W kwestiach wątpliwych decydowało jednak prawo pisane €zy pisana Tora, co może wskazywać, że istniał już wówczas Kodeks Kapłański będący najwyższym autorytetem w sprawach rytuału.

Księga Malachiasza

iewielka, złożona z trzech rozdziałów, liczących pięćdziesiąt pięć wersetów, księga zamykająca zbiór dwunastu mniejszych proroków

nie zawiera żadnych dat chronologicznych i w rzeczywistości jest utworem anonimowym, ponieważ imię Malachiasz (1,1) to po prostu transkrypcja hebrajskiego maleachi, co znaczy "mój posłaniec" lub "mój wysłannik" #y "mój anioł". Był to więc termin umowny, zaczerpnięty prawdopodobnie z Mal 3,1, gdzie jednak oznacza on anioła, a nie proroka: "Oto posyłam mojego posłańca (anioła), aby mi przygotował drogę". Jeszcze w okresie wczesnego chrześcijaństwa odczuwano, że występujący w Septuagincie Malachias nie jest imieniem własnym, gdyż ojcowie Kościoła, zarówno greccy, jak i łacińscy, nazywali go aniołem (gr. angelos, łac. angelus). flopiero później termin ten zaczęto interpretować jako imię autora.

Księga ta jest więc utworem anonimowym, podobnie jak Ksiąg Deutero-Zachariasza. Stanowiła ona prawdopodobnie (obok Zch, rozdz 9-11 i Zch, rozdz. 12-14) jeden z trzech anonimowych dodatków d zbioru dwunastu proroków. Każdy z tych dodatków zaczynał się ta samo: "Wyrocznia. Słowo Jahwe do Izraela". Uważa się na ogół, że _ względu na znajomość poprzednich fragmentów tym właśnie tytułe opatrzono ten utwór, który został ujęty w formę dialogu pomiędzy Jahw i prorokiem z jednej strony a ich słuchaczami z drugiej.

W księdze wyróżnić można sześć dość wyraźnie rozgraniczonych## fragmentów. Pierwszy z nich, mówiąc o nieszczęściu, jakie spotkało Edorn##
i jego mieszkańców, będących potomkami Ezawa, wskazuje, że ocalenie#: Jakuba ijego potomkówjest dowodem miłości Jahwe do Izraela (I, 2-5):i W drugim prorok zwraca się do niegodnych kapłanów, składających na# ofiarę zwierzęta z brakami, piętnuje przewrotność kapłanów i wzywa ich# do opamiętania, grożąc karami (I, 6 do 2, 9). Następnie (2, 10-16) prorok zwraca się przeciw lekkomyślnemu zawieraniu małżeństw oraze piętnuje małżeństwa mieszane, zawierane z "córkami obcych bogów" (Mł' 2, 11), oraz zwraca się przeciw tym, którzy odpędzają od siebie "żony' swojej młodości" (M1 2, 14). Czwartą część księgi (2, 17-3, 5) stanowi' mowa skierowana do tych, którzy wątpią w sprawiedłiwość Jahwe. Ich# wątpliwościom przeciwstawia zapowiedź rychłego nadejścia sądu Jahwe. W piątym fragmencie (3, 6-12) prorok, ukazując obojętność religijną jako przyczynę różnych nieszczęść, piętnuje szczególnie oszustwa w sprawie
obowiązkowej dziesięciny, będącej wyrazem przywiązania do Jahwe. Wreszcie w ostatnim dialogu zwraca się ponownie do sceptycznie nastawionych pobożnych (3, 13-23), zapowiadając im, że dowodem sprawiedliwości Jahwe będzie nagroda dla sprawiedliwych i kara dla niegodziwych w dniu Jego sądu. Zakończenie tej części zawiera wezwanie do zachowania Prawa Mojżeszowego oraz zapowiedź nadejścia Eliasza jako wysłannika, który poprzedzi nadejście dnia Jahwe (3, 22-23).

O życiu autora tej księgi nic nie wiemy. Możemy tylko na podstawie zawartych w księdze danych ustalić w przybliżeniu czasy, w których działał Malachiasz. Nie ma przy tym większego znaczenia, czy jest to imię własne, czy też po prostu termin pospolity "mój posłaniec, wysłannik". Te same dane pozwalają też z dużym prawdopodobieństwem ustalić czas powstania tej księgi. Co do tego zaś istnieje daleko idąca zgodność wśród

biblistów, datujących zwykle powstanie księgi na czasy poprzedzające wystąpienie Nehemiasza, a więc mniej więcej przed 460 r. p.n.e. Przemawia

za tym to, że Judeą zarządzał wtedy namiestnik (1, 8), a więc było to po zburzeniu Jerozolimy, gdyż przedtem na jej czele stał król. Było to po powrocie z niewoli, gdyż świątynia byłajuż odbudowana (1,10; 3, I.10), g więc po 516 roku. W księdze nie ma wyraźnego rozróżnienia pomiędzy lcapłanami a lewitami (2, 4-9; 3, 3), co wskazuje, że powstała ona przed ogłoszeniem Kodeksu Kapłańskiego przez Ezdrasza w 398 r. p.n.e. Ostre potępienie w księdze małżeństw mieszanych (2,10-16) nasuwa przypuszczenie, że Nehemiaszowe zarządzenia dotyczące tego problemu nie zostały jeszcze wprowadzone w życie (Neh 13, 23-27). Było to więc przed dwudziestym rokiem panowania Artakserksesa I, czyli przed 445/4 p.n.e., w którym to roku na polecenie perskiego władcy Nehemiasz przybył do Jerozolimy, aby uporządkować życie społeczne i polityczne w Judei. Wyjątkowa zgodność między M13,10 a kapłańskim prawem dotyczącym dziesięcin (Lb 18, 21-23) zdaje się sugerować, że księga powstała po ogłoszeniu Kodeksu Kapłańskiego, a więc znacznie później. Nie można jednak wykluczyć, że praktyka ta była znacznie starsza niż sama kodyfikacja
prawa kapłańskiego, zgodnie zresztą z zasadą, że nie wszystkie zarządzenia
nowego kodeksu są całkowicie nowe i wprowadzają zupełnie nowe praktyki.

Uwzględniając te wszystkie dane, stwierdzić trzeba, że księga ta powstała po latach 516-515 p.n.e., a przed rokiem 398 p.n.e., najprawdopodobniej jednak przed rokiem 445 p.n.e. Podobnie jak inni prorocy z czasów po niewoli Malachiasz podkreślał, że sprawy kultu i obrzędy należy traktować poważnie, dlatego w świątyni należy składać tylko godne i czyste oraz pełnowartościowe ofiary. Stwierdzał, że życie reługijne i społeczne było zagrożone przez niedbalstwo i obojętność oraz przez małżeństwa mieszane wyznawców judaizmu z wyznawcami innych reługii. Ukazany w księdze obraz życia religijnego i społecznego wskazuje, że sytuacja, jaka wówczas panowała, uzasadniała późniejszą działalność Nehemiasza i Ezdrasza. Dzięki ustanowieniu przez nich trwałych zasad judaizmu mógł on przeciwstawiać się w przyszłości nowym niebezpieczeń-
stwom.

Mimo że nie wiemy nic o jej autorze, Księga Malachiasza przepełniona

jest duchem specyfcznej, wyjątkowej w swoim rodzaju osobowości prorockiej. Głęboka cześć, uległość i pokora wobec Jahwe jako Boga, który swą władzą obejmuje cały świat (1, 14), podkreślanie nakazów i wymagań moralnych dotyczących małżeństwa oraz religijne uzasadnienie małżeńskich obowiązków, zwłaszcza wierności (2,10-16), wzywanie do szczerej pokuty - wszystko to stawia tego proroka w rzędzie wielkich

proroków Starego Testamentu, a zarazem zdaje się go przybliżać bardzi ' do Nowego Testamentu, niżby na to wskazywał ówczesny, zamknięt# judaizm. Mimo to prorok ten jest przedstawicielem tego judaizmu, na c# wskazuje jego postawa wobec Edomitów, podkreślanie wagi prakty# kultowych oraz troska o zachowanie czystości żydowskiej krwi. Pod tyn# względem, przy całej samodzielności i specyfcznej odrębności należyś uważać Malachiasza za poprzednika tego judaizmu, który ukształtowa# się dzięki reformom Ezdrasza i Nehemiasza. Mimo że Malachiasz swyznH ideami bliski jest prorokom VIII w. p.n.e., to jednak różni się od nich znacznie formą, w której przedstawia swe posłannictwo. Ukazuje je bowiem nie tyle jako objawioną wolę bożą, która narzuca się sama każdemu swym boskim autorytetem, nie dopuszczając dyskusji, ile raczej jako nauczanie opierające się na różnych, także rozumowych, a więc ludzkich podstawach. Dyskutując z czytelnikami i przekonując ich; Malachiasz jest już bardziej pisarzem - so Jer, "uczonym w Piśmie" - bardziej kaznodzieją i moralistą niż prorokiem.

Można tu jeszcze dodać, że zakończenie Księgi Malachiasza (3, 22) pochodzi od redaktora i wydawcy całego zbioru dwunastu proroków, gdyż jego celem było zamknięcie nie tylko tej księgi, ale całego zbioru. Wydawca ten był przekonany, że proroctwa już się skończyły, nie ma więcej proroków, dlatego żywe słowa prorockie należy zastąpić pisanym Prawem Mojżesza.

Kompilacja ksiąg prorockich

ateriały zawarte w kanonicznych księgach prorockich wskazują, że nie powstały one za życia poszczególnych proroków, lecz w czasach późniejszych. Niewątpliwie musiał upłynąć pewien okres, zanim nauki danego proroka zebrano w jeden zbiór i nadano im odpowiednią formę literacką. Był to okres na tyle długi, że w wielu wypadkach nie pamiętano już, kto wypowiedział dane proroctwo, a często nawet znacznie późniejsze wypowiedzi przypisywano wcześniej żyjącym prorokom. Należy więc przyjąć, że w okresie kompilacji danej księgi istniały już wcześniejsze zbiory prorockich wypowiedzi, nieraz spisane, a nieraz przekazywane tylko ustnie. Istniały też w tym okresie już zapewne różne kolekcje autobiograficzne proroków oraz różne zbiory biograflczne ich dotyczące,

a opracowane przez innych autorów, najczęściej ich uczniów. Trzeba przy tym pamiętać, że w obecnych księgach prorockich wykorzystano różne zbiory nauk i proroctw tego samego proroka. Może o tym świadczyć np. to, że w Księdze Izajasza rozdziały drugi, trzeci i czwarty poprzedzają odrębne tytuły, wskazujące, że tworzyły one oddzielne zbiory. Prawdopodobnie także rozdział pierwszy stanowił oddzielny zbiór w czasach : kompilacji tej księgi. Kompilator, który nadał obecną formę Księdze # Izajasza, napisał pierwszy wiersz (Iz 1, 1) jako wstęp do całej księgi, ale zachował tytuł drugiego zbioru (Iz 2, 1), choć w tym układzie był już właściwie zbyteczny.

Niejednokrotnie uważa się, że zainteresowanie kompilacją ksiąg prorockich i ich opracowaniem było szczególnie żywe w czasach niewoli babilońskiej i po jej zakończeniu. Stanowisko takie wydaje się słuszne, gdy chodzi o księgi Jeremiasza i Ezechiela. Nie mogły one powstać przed zburzeniem Jerozolimy i pierwszej świątyni, gdyż zawierają opowieści o zdarzeniach, które później miały miejsce. Znajdują się też w nich proroctwa i wyrocznie pochodzące z późniejszych czasów. Stwierdzenie to nie wydaje się dziwne, jeśli się uwzględni przebieg procesów poprzedzających
kompilację ksiąg prorockich. Proces ten, jak widzieliśmy, wymagał upływu pewnego czasu, zanim księgom prorockim nadano znaną dziś formę. Nie ma jednak podstaw, by przyjmować, że także księgi Amosa, Ozeasza i Micheasza powstały tak późno, czyli dopiero w czasach po niewoli. Trzeba jednak pamiętać, że księgi proroków mniejszych, do których ci trzej należą, to właściwie jeden zbiór, a nie dwanaście ksiąg. Zbiór ten tworzy jedną kompilację, zawierającą nauki i proroctwa proroków z czasów przed niewolą i po niej. Prawdopodobnie twórcy tej kompilacji włączyli do niej różne istniejące już materiały, a więc zbiory proroctw, opowieści autobiografczne i biograficzne. Wykorzystanie tych materiałów dowodzi, że nie tylko zebrali istniejące już wówczas księgi, lecz
że na podstawie wcześniejszych dokumentów opracowali taką właśnie kompilację Księgi Dwunastu.

W świetle tego, co powiedzieliśmy, nie będzie nas dziwić, że Księga Izajasza została opracowana i wydana dopiero w czasach po niewoli i że zawiera materiały, które powstały nieraz dwa wieki po okresie działalności Izajasza w Jerozolimie. Prorok ten bowiem działał w VIII w. p.n.e., a niektóre materiały znajdujące się w księdze związanej z jego imieniem

datuje się na drugą połowę VI w. p.n.e. Uważa się, że cztery dzieła stanowiące zbiór proroków starszych powstały w stosunkowo niedługim

okresie po opublikowaniu Deuteronomium. Podobnie cztery zbiory składające się na kolekcję proroków późniejszych zostały skompilowane i opracowane w kołach zainteresowanych działalnością proroków we względnie krótkim czasie po niewoli. W tej sytuacji nie można by umieścić działalności kompilatorów tej części Biblii przed połową V wieku
p.n.e. Włączyli oni bowiem do tego zbioru dzieło Malachiasza, proroka, którego działalność umieszcza się właśnie w V wieku p.n.e.

Jednak i tym razem trzeba wyraźnie odróżnić czas kompilacji ksiąg w ich obecnej postaci od czasu powstania materiałów wykorzystanych w tych księgach przy ich opracowaniu. Nie ma zaś podstaw, by wątpić, że większość materiałów pochodzi od proroków, których imiona noszą różne części tego zbioru. Jednak metoda kompilacji nie była taka sama jak przy wcześniej omówionych utworach. Nie widać w niej jakichś określonych z góry ram schematycznych: czy to w przedstawianiu treści, czy też w samej budowie utworu. Trudno też dopatrywać się troski o chronologiczny układ materiału w danym utworze czy w ogóle troski o chronologię. Można by na przykład spodziewać się, że księga prorocka powinna zaczynać się opowieścią o powołaniu proroka, a potem winny się w niej znajdować jego nauki i proroctwa w kolejności ich wygłaszania. Tymczasem w księgach tych trudno dopatrzyć się takiego układu chronologicznego. Opis powołania Izajasza np. znajduje się dopiero w szóstym rozdziale księgi noszącej jego imię. Jedyna zaś wzmianka o powołaniu Amosa znajduje się w siódmym rozdziale jego księgi. Trudno też byłoby, i to bardzo często, ustalić datę wygłoszenia jakiegoś proroctwa czy nauki, czy też wskazać okoliczności, w jakich miały miejsce, tylko na podstawie danych wewnętrznych, czyli na podstawie samej treści danej wypowiedzi. Wydaje się nieraz, że kompilatorzy łączyli pewne wypowiedzi w całość po prostu tylko ze względu na pewne zasady mnemotechniczne. Jakieś słowo w pewnej wypowiedzi pomagało im przypomnieć sobie inną wyrocznię zawierającą ten sam wyraz, dlatego łączyli dwie wypowiedzi, choć wygłoszono je w różnym czasie. Niekiedy ułożono w jedną serię wypowiedzi bardzo odległe w czasie, tylko dlatego że zaczynały się od tego samego słowa. Przykładem może być piąty rozdział Księgi Izajasza, gdzie mamy serię różnych czasowo wypowiedzi prorockich zaczynających się od słowa "biada" (wersety: 8,11,18, 20, 21, 22). Innym razem połączono wjedną całość wyrocznie o podobnej tematyce, choć pochodzące z różnych

czasów, jak np. wypowiedzi przeciw obcym narodom, zebrane w rozdziałach 13-23 Księgi Izajasza. Czasem też bardzo trudno ustalić, gdzie kończy się jedno proroctwo, a gdzie zaczyna inne, następne.

Mimo tych trudności można dostrzec jednak, że kompilatorzy tej części Bibl odnosili się z wielką uwagą, a nawet czcią do dzieła proroków. Starali się nic nie uronić z ich twórczości, dlatego włączyli do tego zbioru wszystko, co można było uważać za dzieło proroków, choćby to było tylko fragmentaryczne, niejasne, ukryte i tajemnicze. Dzieło kompilatorów świadczy zarazem o wysokiej ocenie, jaką w ich oczach oni sami oraz im współcześni dawali dziełom proroków, zarówno tych sprzed niewoli, jak i tych, co działali w okresie niewoli i po niewoli babilońskiej. Ten szacunek
dla dzieła prorockiego cechował w okresie po niewoli babilońskiej te kręgi, do których należeli także kompilatorzy ksiąg prorockich. Starali się oni niejako przez to naprawić ten brak zainteresowania, z którym wśród swoich współczesnych spotykali się prorocy działający w czasach przed niewolą babilońską.

Czgść trzecia

Pisma

sięga Malachiasza, znajdująca się na ostatnim miejscu w zbiorze dwunastu mniejszych proroków, zamyka zarazem drugi dział Biblii Hebrajskiej, określany mianem "Prorocy" (po hebrajsku New□m). Następna
księga otwiera już trzecią część hebrajskiego kanonu Starego Testamentu. Część tę określa się zazwyczaj terminem "Pisma", będącym dowolnym przekładem hebrajskiego słowa Ketubim (wym. ketuwim), tłumaczonego także jako "hagiografy", czyli "święte pisma". Obejmuje ona trzynaście ksiąg różniących się formą i treścią oraz kolejnością występowania. Kolejność ksiąg w trzeciej części Bibl□ Hebrajskiej różni się nie tylko od układu kanonu starotestamentowego przekazanego w tradycji Septuaginty, ale także obserwuje się różnice układu w różnych rękopisach tradycji masoreckiej. W wydaniach krytycznych przyjmuje się kolejność ksiąg na podstawie rękopisu B 19 A, znajdującego się w Publicznej Bibliotece im. Sałtykowa-Szczedrina w Leningradzie. Kodeks ten, pochodzący z 1008 roku, uważa się za wierną kopię przechowywanego niegdyś w synagodze sefardyjskiej w Aleppo wzorcowego rękopisu Ben Aszera z połowy X w. n.e. W kodeksie tym kolejność ksiąg jest następująca: Księga Psalmów, Księga Hioba, Księga Przysłów, Księga Rut, Pieśń nad Pieśniami, Księga Eklezjastesa (Koheleta), Lamentacje, Księga Estery, Księga Daniela, Księgi Kronik, Księga Ezdrasza i Księga Nehemiasza. W wydaniach drukowanych Biblii Hebrajskiej Księgi Kron# umieszcza się jednak na końcu, choć wedhxg palestyńskiej tradycji, potwierdzonej w Talmudzie (Baba Batra,14b), oraz u Michaela Ben Uzjela rozpoczynały one trzecią część Starego Testamentu. Zmienny jest też porządek ksiąg: Hioba i Przysłów oraz Księgi Rut i Pieśni nad Pieśniami. Księgi znajdujące się w tej części Biblii są utworami chronologicznie późniejszymi, także forznowanie się tej części nastąpiło najpóźniej.

Pierwsze trzy księgi ostatniej części hebrajskiego kanonu określa się często mianem "ksiąg poetyckich". Nie znaczy to jednak, że poezja

hebrajska ogranicza się tylko do tych trzech ksiąg, tzn. Psalmów, Hioba i Przysłów, gdyż poetyckimi są także księgi: Eklezjastesa, Lamentacje, Pieśń nad Pieśniami, a liczne fragmenty poetyckie spotyka sig w innych, wcześniejszych księgach Starego Testamentu, np. "Błogosławieństwo Jakuba" w czterdziestym dziewiątym rozdziale Księgi Rodzaju, "Pieśń Miriam" w piętnastym rozdziale Księgi Wyjścia, "Pieśń Mojżesza" w trzydziestym drugim rozdziale Księgi Powtórzonego Prawa czy "Pieśń Debory" w piątym rozdziale Księgi Sędziów, by wymienić tylko najbardziej
znane. Podobne formy spotyka się też w księgach prorockich oraz księgach, które nie znalazły się w kanonie Starego Testamentu. Długo jednak nie zwracano na nie uwagi, gdyż zasady poezji hebrajskiej popadły w zapomnienie i nie wyróżniano w Biblii tekstów poetyckich.

Formy poezji hebrajskiej zaczęto poważnie studiować dopiero w XVIII wieku. Studia te zapoczątkował angielski uczony Richard Lowth swym dziełem O świgtej poezji Hebrajczyków (De sacra poesi Hebraeorum, Oxford 1753), zwracając uwagę, że cechą charakterystyczną tej poezji jest dwukrotne lub trzykrotne powtarzanie różnymi słowami tej samej myśli podstawowej, stanowiące główną figurę stylistyczną, którą nazwał paralelizmem członów. Późniejsze badania potwierdziły tę tezę, mimo że do dziś wiele zasad biblijnej poezji hebrajskiej nie zostało wyjaśnionych. Po odczytaniu poematów babilońskich okazało się, że ta sama cecha charakteryzuje utwory poetyckie powstałe na terenie Mezopotamii. Także w odkrywanych od 1929 r. do naszych czasów tekstach poetyckich z Ras Szamra-Ugarit stwierdzono występowanie tej samej zasady. Okazało się, że paralelizm członów był właściwy dla poezji wszystkich ludów semickich.

Dziś wiadomo, że hebrajska poezja biblijna rozwijała się na szerokim podłożu poezji orientalnej, czerpiąc z niej wzory formalne i tematyczne w znacznie większym stopniu, niż to dawniej przypuszczano. Drugą istotną formą wyrazu w poezji hebrajskiej, podobnie jak w twórczości poetyckiej innych ludów semickich Bliskiego Wschodu, był rytm, ściśle zresztą powiązany z paralelizmem członów. Rym natomiast pojawiał się bardzo rzadko, tylko przypadkowo i w szczątkowej postaci, co wskazuje, że był nieistotną cechą poezji w czasach Starego Testamentu.

Paralelizm członów, jak to dzisiaj wiemy, cechował nie tylko poezjg hebrajską, w której - zdaniem wielu biblistów i flologów - osiągnął swój punkt szczytowy, ale także poezję akadyjską, ugarycką, fenicką

i aramejską, a również poezję egipską. Paralelizm ten nieraz nazywa się "rymem myśli", pojmując przez to nie harmonijne połączenie synonimów

- a więc fgurę stylistyczną mogącą występować również w prozie (np. w Księdze Hioba 1,1. 8; 2, 3) - ale rzeczową, czyli treściową i formalną równowartość następujących po sobie fraz znaczeniowych. Składały się one przeważnie z dwóch do czterech słów, tworzących zdanie wyrażające jakąś zamkniętą myśl i nazywane stychem. Dwie lub trzy takie paralele, czyli równoległe myśli, tworzą jeden wiersz, który zależnie od liczby stychów, czyli członów, zwie się dystychem lub trystychem. Ta struktura wiersza hebrajskiego wyjaśnia zarazem, dlaczego w Starym Testamencie nazywano go po hebrajsku maszal, tzn. porównaniem. Wskazuje to jednocześnie, że w poezji,hebrajskiej treść i forma były ściśle powiązane i odpowiadały sobie wzajemnie oraz że rozwój myśli wiązał się ściśle ze strukturą jakiegoś poematu.

Myliłby się jednak ten, kto by sądził, że ta forma nadawała poezji nudną monotonię, gdyż paralelizm mógł występować w różnej postaci. Wyróżnia się więc paralelizm synonimiczny, w którym jeden człon wzmacnia drugi, np. Ps 18, 5:

Ogarnęły mnie fale śmierci
i zatrwożyły mnie strumienie zagłady

Inny rodzaj stanowi paralelizm antytetyczny, operujący kontrastem, np. Ps 34, 10:

Bójcie się Jahwe, jego święci,
bo bojącym się go nic nie brakuje;

lub Ps 34,11

Lwięta są biedne i głodują,
ale szukającym Jahwe
nie brak żadnego dobra.

Jeszcze inny rodzaj stanowi paralelizm syntetyczny lub uzupełniający, w którym każdy ze stychów podejmuje różne, choć zazębiające sig aspekty tej samej myśli, wyrażające się w pełni dopiero po zestawieniu obu

poszczególnych elementów, np. Ps 9, 8-10:

Ale Jahwe trwa na wieki,
ustanawia na sąd swój tron.
Sądzić będzie świat sprawiedliwie,
będzie osądzać narody uczciwie.

I88 I89

Może być paralelizm stopniowy, gdy tę samą myśl rozwija się stopniowo, np. Ps 67, 4:

Niech sławią cię, Boże, ludy:
Niech sławią cię wszystkie narody;

albo emblematyczny, gdy drugi człon stanowi podobną ilustrację myśli członu pierwszego, np. Ps 129, 5-7:

Niech się zawstydzą i cofną
wszyscy nienawidzący Syjonu!
Niech będą jak trawa na dachach,
która nim zakwitnie, usycha,
którą żniwiarz nie napełni swej dłoni
ani wiążący snopy swego naręcza.

Wszystko to sprawia, że tłumaczenie poezji hebrajskiej nie należy do rzeczy łatwych. Tym bardziej że należy zachować rytm. Poezja hebrajska, podobnie jak poezja semicka, spełniała funkcje dydaktyczne i służyła do przekazywania ważnych myśli i pouczeń, często także świeckich, nie mających na pierwszy rzut oka wiele wspólnego z charakterem Bibl□, którą uznano za księgę świętą.

Psalterz i psalmy

rzecią część Starego Testamentu otwiera Księga Psalmów, wzbudzająca zawsze duże zainteresowanie, szczególnie jednak żywe w naszym stuleciu. Liczne publikacje wskazują, że badania nad tą księgą przeszły bardzo znaczną ewolucję. Takiej różnicy poglądów w tym okresie nie zanotowano w badaniach nad żadną inną chyba księgą biblijną.
W początkach dwudziestego wieku wielu specjalistom chodziło przede wszystkim o określenie dokładnej daty powstania każdego z poematów wchodzących w skład Księgi Psalmów, zwanej też Psałterzem. W krytyce biblijnej w badaniach nad Psałterzem panowała wówczas ogólna tendencja

do późnego datowania składających się na Psałterz utworów. Starano się wykazać, że prawie wszystkie psalmy powstały w czasach po niewoli babilońskiej (a więc po 538 r. p.n.e.), a znaczna ich czgść pochodzi dopiero

z okresu machabejskiego, czyli z 11 w. p.n.e. Natomiast w nowszych publikacjach krytycznych zauważamy panującą ogólnie tendencję do ich wcześniejszego, niż to miało miejsce uprzednio, datowania. Dziś na ogół przyjmuje się, że w Psałterzu zachowało się sporo fragmentów pochodzących z czasów przed niewolą. Ponadto więcej uwagi poświęca się badaniom nad strukturą literacką, rodzajami literackimi oraz treścią i miejscem powstania poszczególnych psalmów, będących przykładem wspaniałego rozwoju i wysokiego poziomu poezji hebrajskiej. Psałterz jednak nie jest jedynym # zbiorem i nie obejmuje wszystkich psalmów hebrajskich.
Kanoniczna Księga Psalmów w swej obecnej postaci zawiera sto pięćdziesiąt poematów. W Starym Testamencie spotyka się także w innych księgach utwory o podobnej formie i treści (np. Wj 15, 1-18; 1 Sm 2 I-10; 2 Sam l,19-27; 22, 2-51; 2 Krl 19, 21-28; Iz 38,10-20; Jon 2 3-10; Hab 3, 1-19), co wskazuje, że nie wszystkie poematy biblijne znalazły się w Psałterzu. Ponadto istnieją zbiory podobnych poematów które przetrwały poza kanonem biblijnym. Jednym z nich są tzw. Psalmy Salomona. Zbiór ten zawiera osiemnaście napisanych po hebrajsku utworów zachowanych w przekładach greckim i syryjskim. Drugi zaś taki zbiór stanowi Księga Hymnów, znaleziona w jednym z rękopisów w pierwszej grocie koło Qumran. Księga ta zawiera około trzydziestu pięciu poematów hebrajskich, bardzo przypominających formą, stylem i treścią psalmy kanoniczne. Psałterz w swej aktualnej postaci dzieli się na pięć ksiąg: pierwsza obejmuje psalmy 1--41, druga - 42-72, trzecia # 73-89, czwarta - 90-106 i piąta - 107-150. Zakończenie poszczególnych ksiąg wskazuje specjalna doksologia, czyli formuła pochwalna wysławiająca Jahwe.

Taki podział Psałterza powstał prawdopodobnie pod wpływem Pięcioksięgu. Podobnie jak tam zebrano bliskie sobie formą i treścią utwory i zbiór ten podzielono na pięć części. Podział ten jest jednak

sztuczny, gdyż w Psałterzu można z łatwością wyróżnić inne zbiory, które nie pokrywają się z jego podziałem na pięć ksiąg. Toteż na ogół uważa się, że wcześniej istniał w Psałterzu podział na trzy księgi. Zresztą i w obrębie Psałterza spotyka się różny podział psalmów. Nieraz dwa różne psalmy połączono w jedną całość, jak np. Psalm 19, w którym wiersze 1-6 oraz #-14 stanowiły kiedyś odrębne utwory. Druga część tego psalmu bardzo P#<ypomina swym charakterem Ps 119. Innym razemjeden psalm podzielono
na dwie części, np. Ps 9 i Ps 10 w tekście hebrajskim były kiedyś jednym poematem, na co wskazuje alfabetyczny układ strof oraz brak tytułu

Ps 10. Także Ps 42 i Ps 43 stanowiły kiedyś jeden poemat, jak teg
dowodzi ich struktura poetycka oraz wspólny refren i brak tytułu Ps 43
Istnieje też różnica w numeracji psalmów między Septuagintą i Wulga
a wersją masorecką tekstu hebrajskiego. W Septuagincie i Wulgaci
psalmy 9 i 10 oraz 114 i 115 według numeracji hebrajskiej stanowią tylk
dwa utwory, natomiast Ps 116 stanowi w Wulgacie psalmy 114 i 115
a hebrajski Ps 147 dzieli się w Wulgacie na psalmy 146 i 147. W
Septuaginci
i Wulgacie numeracja psalmów od 11 do 147 jest o jeden mniejsza#
z wyjątkiem psalmów 114 i 115 stanowiących w tych przekładach Ps 11#
oraz Ps 116 dzielącego się w przekładach na psalmy I 14 i 115. Ponadto'
warto tu zwrócić uwagę, że Psałterz Septuaginty zawiera 151 psalmów#
Ostatni,151 psalm Septuaginty, znany także z przekładów starołacińskic #
i z przekładu syryjskiego, został znaleziony w hebrajskim oryginalŠ'
w rękopisie Księgi Psalmów odkrytym w Qumran w jedenastej grocie.

Podział Psałter#a na pięć ksiąg jest dziełem wielu zbieraczy i
redaktorów#
którzy nie zebrali całej tej kolekcji w jednym czasie. Tłumaczyłoby to, żd'
niektóre psalmy spotyka się w Psałterzu dwukrotnie, np. Ps 14 jes#
identyczny z 53, Ps 40, 14-18 z Ps 70, Ps 57, 8-12 i Ps 60, 7-14 s#
identyczne z Ps 108. Przemawia za tym i to, że werset dwudziesty Ps 72
zamykał kiedyś kolekcję Psalmów Dawidowych. Werset ten, brzmiący
w tekście hebrajskim: "Skończyły się modlitwy Dawida, syna Izraela"#
został całkowicie pominięty w polskim przekładzie Bibl Tysiąclecia:
Tymczasem i w dalszych częściach Psałterza spotyka się jeszcze Psalmy
Dawidowe, które mogły być także modlitwami. Jeden z nich (Ps 86) został
w tytule wyraźnie nawet nazwany modlitwą.

Ilustracją prac kompilacyjnych w Psałterzu może być porównanie
Psalmu 14 z Psalmem 53. W pierwszym z nich, obok ogólnej nazwy Boga
- Elohim, występuje w tekście cztery razy imię Jahwe. Tymczasem
w drugim (53) imię Jahwe w tych czterech miejscach zastąpiono terminem
Elohim. Warto tu zwrócić uwagę, że w Septuagincie w dwóch miejscach
pozostawiono Jahwe, a w pozostałych zastąpiono je także terminem
Elohim. Podobne porównanie innych psalmów doprowadziło do stwier-
dzenia, że w psalmach 1-41 występuje dwieście siedemdziesiąt dwa razy
imię Jahwe, termin Elohim natomiast występuje samodzielnie (tzn. poza
takimi wyrażeniami, jak "mój Bóg", "nasz Bóg") tylko piętnaście razy.
W psalmach 42-83 termin Elohim spotyka się natomiast dwieście razy,

a imię Jahwe tylko czterdzieści razy. Dlatego przyjmuje się, że pierwotny podział Psałterza był inny niż obecnie. Na podstawie różnicy w stosowaniu

imion Boga wyróżnia się Psałterz jahwistyczny, obejmujący obecną księgę # pierwszą, oraz Psałterz elohistyczny, na który składały się druga i trzecia : księga obecnego Psałterza oraz jahwistyczny dodatek obejmujący psalmy ' 84-89. Resztę, obejmującą obecne księgi czwartą i piątą, stanowił także zbiór jahwistyczny. W każdej z tych trzech głównych kolekcji wyróżnić jednak można pewne mniejsze zbiory, które do nich włączono. Wielu biblistów uważa, że potwierdzeniem tego są nagłówki poprzedzające poszczególne psalmy. Nagłówki te wskazują mniejsze kolekcje, z których je zaczerpnięto przy kompilacji Psałterza.

Księga Psalmów składała się prawdopodobnie początkowo z trzech głównych zbiorów. Pierwszym z nich i zarazem najwcześniejszym była pierwsza księga obecnego Psałterza. Nie można się jednak zgodzić, że zbiór ten został ukształtowany w czasach przed niewolą babilońską, gdyż gdyby tak było, to jak można by wytłumaczyć m. in. to, iż Psalm 18 został

powtórzony w dodatku do Drugiej Księgi Samuela (2 Sm 22, 2-51). Przecież gdyby wtedy istniała jakaś kolekcja psalmów przypisywanych Dawidowi, w rodzaju pierwszej księgi obecnego Psałterza, to trudno byłoby wyjaśnić, dlaczego tylko ten jeden psalm wyjęto z istniejącego już zbioru, by go zachować przez włączenie do Drugiej Księgi Samuela. Toteż wydaje się bardziej prawdopodobne przypuszczenie, że znalazł się on tam znacznie wcześniej, a więc przed zebraniem w jedną całość kolekcji Psalmów Dawidowych. Wiemy zaś, że Księgi Samuela otrzymały swą obecną formą dopiero w czasach niewoli. Toteż można przyjąć, że i kompilacja pierwszej księgi Psałterza, czyli tzw. Księgi jahwistycznej, nastąpiła później, a zatem bezpośrednio po okresie niewoli. Później do tego zbioru dodano Psałterz elohistyczny, a jeszcze później do obu tych połączonych kolekcji dodano psalmy składające się dziś na księgę czwartą i piątą.

Trudno podać dokładne daty kompilacji poszczególnych części Psałterza i trudno też ustalić daty ukształtowania się całej kolekcji składającej się na dzisiejszą Księgę Psalmów. Wydaje siejednak prawdopodobne, że nastąpiło

to najpóźniej przed 150 r. p.n.e., a być może rację miał H. Gunkel wybitny badacz problematyki historyczno-literackiej Księgi Psalmów, który przed ponad pół wiekiem dowodził, że kompilacja Psałterza została zamknięta przed 200 r. p.n.e. Wydaje się to potwierdzać istotna zgodność

układu Psałterza w Septuagincie z układem zachowanym w hebrajskim tekście Biblii masoreckiej, zwanej tak od żydowskich uczonych zajmujących
się tradycyjnie przekazem hebrajskiego tekstu Bibl□, zwanych masoretami

(od hebrajskiego masar - "przekazywać" i masoret - "tradycja"). Przemawia też za tym znaleziony w jedenastej grocie koło Qumran rękopis Księgi Psalmów, pochodzący prawdopodobnie z II w. p.n.e. Zwój zawierający Księgę Psalmów jest trzecim co do wielkości najlepiej zachowanym rękopisem biblijnym wśród tekstów z Qumran, gdyż jego długość, na którą składa się pięć arkuszy oraz cztery fragmenty, wynosi około 5 m. Zwój ten jednak nie zawiera całej Księgi Psalmów, lecz tylko jej znaczną część. Znajduje się w nim bowiem ponad czterdzieści kanonicznych psalmów biblijnych, a wśród nich, w różnych miejscach, siedem w całości lub częściowo zachowanych psalmów apokryficznych. Trzy spośród nich znano uprzednio z przekładu syryjskiego, zwanego Peszittą, jeden był znany uprzednio z deuterokanonicznej, czyli znajdującej się tylko w kanonie katolickim, Księgi Jezusa, syna Syracha, znanej też pod nazwą Księgi Eklezjastyka lub Mądrości Syracha. Wreszcie jeden z tych psalmów to znany z Septuaginty Psalm 151, zachowany także w przekładzie syryjskim. Ponadto znajduje się tutaj hymn będący modlitwą o przebaczenie grzechów i uwolnienie z sideł szatańskich oraz dziękczynieniem za ocalenie. Zwój zawiera też hymn-apostrofę do Syjonu oraz hymn wysławiający Boga za dzieło stworzenia, a także fragment prozy opisujący twórczość Dawida. Według tego opisu Dawid miał ułożyć 4050 różnych pieśni, w tym 3600 psalmów, 364 pieśni ofiarnych, 52 pieśni sobotnie, 30 pieśni na dni nowiu księżycowego i na Dzień Pojednania i 4 pieśni do śpiewania nad dotkniętym chorobą. Psałterz z Qumran zdaje się wskazywać, że sama kolekcja została już zebrana, ale jej układ nie został jeszcze ujednolicony.

Innym faktem przemawiającym za ukształtowaniem Psałterza w początkach II w. p.n.e. może być to, że Hodajot, czyli hymny dziękczynne, znaleziony w jednym zwoju w pierwszej grocie Qumran, mimo znacznego podobieństwa treściowego i formalnego spisano w odrębnym rękopisie. Większość tych hymnów uważa się za dzieło założyciela gminy esseńskiej z Qumran, zwanego Nauczycielem Sprawiedliwości. Jeśli więc mimo tego autorstwa nie dołączono ich do Psałterza, to zapewne dlatego, że kompilację jego uważano już za zamkniętą, choć jeszcze w jej ramach były możliwe różnice układu. Ponieważ na ogół uważa się, że hymny z Qumran powstały pomiędzy 150 a 100 r. p.n.e., kompilacja Psałterza musiała być wcześniejsza. Przemawia za tym i to, że również zbiór psalmów przypisywanych Salomonowi znalazł się poza Psałterzem kanonicznym. Psalmy Salomona zostały napisane po hebrajsku. Zbiór ten obejmuje

osiemnaście poematów zawierających aluzje do wydarzeń historycznych z czasów ostatnich Hasmonejczyków oraz Pompejusza i Heroda Pierwszego,
zwanego nieraz Wielkim. Z tego właśnie względu powstanie tych psalmów umieszcza się między 63 a 30 r. p.n.e. Uważa się też, iż powstały one na terenie Palestyny, gdyż ich autor znał doskonale miejscową sytuację. Jeśli więc mimo autorytetu Salomona psalmy te nie znalazły się w kanonicznej Księdze Psalmów, to prawdopodobnie dlatego, że jej układ uważano już za zamknięty.

Kompilacja Psałterza jest więc wynikiem bardzo długiego procesu historyczno-literackiego, trwającego kilka wieków. W dzisiejszej swej postaci Psałterz dzieli się na pięć ksiąg, co, jak widzieliśmy, jest podziałem późniejszym. W obrębie tego podziału nietrudno jednak zauważyć inne zbiory, nie pokrywające się z przyjętym podziałem. W Psałterzu znajduje się bowiem dwanaście psalmów przypisywanych Asafowi, jedenaście synom Koracha, dwa psalmy przypisuje się Salomonowi, dwa Jedutunowi, po jednym Mojżeszowi, Hemanowi, Etanowi i Ani, a czterdzieści sześć psalmów jest anonimowych. Septuaginta łączy jeden psalm z Jeremiaszem (137) i jeden z Ezechielem (65), a pięć z Aggeuszem i Zachariaszem (I10-111, 146-148). Ponadto siedemdziesiąt cztery psalmy przypisuje się Dawidowi. Przyjmowano więc, że niektóre psalmy miały bardzo wczesne pochodzenie, co może zarazem wskazywać, że pierwotnie łączono
je także w inne, mniejsze zbiory, które następnie w ciągu dalszego procesu łączono w większe całości. Te właśnie mniejsze zbiory ostatecznie złożyły się na Psałterz, którego wersja kanoniczna ukształtowała się około 200-150 r. p.n.e. i w tej formie dotrwała do naszych czasów.

Ustalenie czasu powstania Psałterza nie rozwiązuje daty powstania poszczególnych psalmów. Problem ten, do dzisiaj otwarty, próbowano rozstrzygnąć w różny sposób. Ogólnie stwierdzić można, że wszystkie dotyehczasowe próby rozwiązania cechuje znaczna rozbieżność poglądów. Krańcowe stanowisko w tej kwest zajmował wspominany już niejedno-krotnie biblista B. Duhm, który uważał, że prawie wszystkie psalmy powstały w czasach machabejskich, a więc po 170 r. p.n.e. Sądził on, że w rozwiązywaniu tego problemu nie należy pytać, czy psalmy pochodzą z czasów machabejskich, lecz czy są psalmy, które mogłyby powstać przed tym okresem. R. H. Pfeiffer utrzymywał, że większość psalmów napisano w okresie ich zbierania i kształtowania Psałterza, a więc, według niego, między 400 a 100 r. p.n.e. W początkach naszego stulecia A. A. Briggs

wiązał powstanie większości psalmów z okresem perskim, a szczególnie

194 195

z czasami Ezdrasza i Nehemiasza. To jego stanowisko spotkało si
z pozytywnym przyjęciem biblistów katolickich, gdyż np. E. Podechard#
A. Robert i A. Tournay sądzili, że psalmy pochodzą z epoki perskiej
i powstały w kręgach kapłańskich, które też przyczyniły się w zasad#
niczy sposób do ukształtowania Psałterza. Można tutaj jednak zauwa#j
żyć, że jeśli obecne kolekcje psalmów wchodzące w skład Psałterz#
powstały w różnych czasach i jeśli ukształtowano je na podstawie
wcześniejszych kompilacji, to utwory poetyckie, które się na nie złożyły,
czyli poszczególne psalmy, musiały powstać jeszcze wcześniej. Materiały,
zwłaszcza pierwszej kolekcji, mogą więc pochodzić z odległej przeszłości
i zawierać utwory sprzed okresu niewoli. Nie jest też wykluczone, jak to
zresztą widzieliśmy przy innych księgach, że nawet zbiory późno
ukształtowane mogą mieć znacznie wcześniejsze materiały, podobnie jak
w innych księgach Starego Testamentu. Toteż np. H. Gunkel nie
zgadzał się z hipotezą, że psalmy pochodzą z czasów machabejskich,
i przyjmował, że niektóre z nich, w liczbie ponad dwudziestu, powstały
przed niewolą. Inny wybitny biblista O. Eissfeldt zakładał, że większość
psalmów powstała przed niewolą babilońską i że niektóre z nich
pochodzą z czasów panowania Dawida. Nie wyklucza też możliwości,
że część tych wczesnych psalmów napisał sam król Dawid. S. Mowinc-
kel natomiast uważał, że Hebrajczycy niektóre psalmy znali już przed
panowaniem tego króla. Przypuszczał też, iż większość psalmów
pochodzi z okresu Izraela i Judy.

Znaczne rozbieżności w poglądach co do czasu powstania poszczególnych
psalmów wynikają z odmiennych założeń metodologicznych, na których
są oparte badania. Jedni bowiem badacze we wzmiankowanych w psalmach
wydarzeniach historycznych upatrywali wskazówek pozwalających ustalić
czas powstania danego psalmu. Inni zaś w tym nawiązywaniu do
wydarzeń historycznych widzieli tylko pewne elementy kultowe i wskazówki
liturgiczne. Zresztą same wzmianki historyczne przez swą ogólnikowość
pozwalały na bardzo różne rozwiązania, np. jedni uczeni wiązali Ps 68
z okresem sędziów (XII-XI w. p.n.e.), a inni z czasami machabejskimi (II
w. p.n.e.); jedni uważali, że Ps 22 nawiązuje do przeżyć Dawida (X w.
p.n.e.), a inni widzieli w nim echo przeżyć Jeremiasza (VI w. p.n.e.).
Trzeba więc zachować ostrożność i nie posuwać się zbyt daleko

w którymkolwiek z tych przeciwnych kierunków. Należy także pamiętać, że panująca dziś w biblistyce tendencja do odkrywania w Psałterzu wielu elementów z czasów przed niewolą babilońską wynika często z rozpatrywania

ich w świetle wcześniejszych lub obcych idei, praktyk i poglądów. Na przykład H. Gressmann i G. Widengren odczytywali psalmy w świetle hymnów babilońskich, widząc znaczne wpływy tych ostatnich w Psałterzu. I. Engnell wiązał psalmy z instytucją sakralnej, boskiej władzy królewskiej w dawnym Izraelu oraz z kultem płodności, wielokrotnie tak surowo potępianym na kartach Starego Testamentu. Chociaż psalmy, podobnie jak cała poezja hebrajska, wyrosły na podłożu poezji i hymnografii bliskowschodniej i choć łączy je niewątpliwie podobieństwo formy i frazeologii z tekstami babilońskimi i utworami poetyckimi z Ugarit, wydaje się to niedostatecznym argumentem, by tylko na tej podstawie wyjaśnić charakter i cele psalmów hebrajskich.

Wybitny skandynawski biblista S. Mowinckel, którego nowatorskie poglądy, wyróżniające się inspirującą błyskotliwością, były na ogół szeroko przyjmowane, uważał, że wiele psalmów wywodzi się z podłoża magii pierwotnej. Twierdził, że wszystkie aluzje do "czyniących niegodziwość" odnoszą się do ludzi rzucających czary na człowieka, a psalmy były modlitwami do Boga o odwrócenie tych czarów. Uczony ten pewną liczbę psalmów wyjaśniał w świetle babilońskiego święta Nowego Roku, gdyż uważał, że podobne święto i podobne obrzędy z nim związane istniały także w dawnym Izraelu. Podczas tego święta wynoszono w uroczystej procesji ze świątyni arkę przymierza i Jahwe ponownie wstępował na swój tron. Królowi zaś jako jego zastępcy i przedstawicielowi przekazywano na następny rok królewską władzę w imieniu Jahwe. Te poglądy S. Mowinckela spotkały się z ostrym sprzeciwem wielu innych autorów. Zgadzano się, co prawda, że magia często panoszyła się w Izraelu, na co wskazują liczne jej potępienia w Starym Testamencie. Zgadzano się też, że praktyki związane ze świętem Nowego Roku były znane w Izraelu od dawna. Ten pogląd S. Mowinckela stał się bardziej prawdopodobny przez pó#niejsze odkrycia tekstów z Ugarit. Wskazywano jednak, że jest raczej niemożliwe, aby w czasach po niewoli, w okresie szerzenia się monoteistycznego judaizmu, koła zajmujące się zbieraniem psalmów i tworzeniem Psałterza były zainteresowane zachowaniem tekstów związanych z tym, co niegdyś tak

surowo potępiano i odrzucano.

Poezję, w tym także sakralną, tworzyli Hebrajczycy już w bardzo wczesnych czasach, jak o tym świadczy "Pieśń Debory" w piątym rozdziale Księgi Sędziów. Również teksty akadyjskie i ugaryckie wskazują,
że poezję sakralną tworzono już bardzo dawno na Bliskim Wschodzie. Hymny zaś z Qumran i Psalmy Salomona dowodzą, że ten rodzaj

twórczości był bardzo popularny i utrzymywał się bardzo długo. Jest' bowiem mało prawdopodobne, by większość psalmów, które do na# dotarły, pochodziła z czasów przed niewolą i że dopiero po długiej przerwie zaczęto ponownie, w połowie II w. p.n.e., pisać psalmy podobne do zachowanych w Psałterzu. Tak samo mało prawdopodobne jest twierdzenie, że zachowały się wyłącznie późniejsze psalmy, a większość dawniejszych zaginęła. Toteż nie wykluczając tego, że psalmy pisano także w okresie machabejskim, można wątpić, czy psalmy te uważano za dość wczesne i na tyle szacowne, by traktować je jako źródło Psałterza, ale można przyjąć, że jego kompilatorzy niektóre spośród nich do niego włączyli. Zapewne znaczna część psalmów znajdujących się w dzisiejszych
kolekcjach powstała bardzo wcześnie, i to nie tylko w czasach monarchii izraelskiej, ale i w czasach Dawida, który nawet mógł być, jak głosi legenda, inicjatorem tego rodzaju poetyckiej twórczości.

W interpretacji psalmów wiele dyskusji wywoływało zredagowanie większości z nich w pierwszej osobie. Szeroko rozwodzono się nad tym, że psalmów tych nie należy rozumieć indywidualnie, lecz zbiorowo, i że zaimek "ja" należy uważać za symbol zbiorowości, a utwory traktować jako hymnyjakiejś społeczności. Niektórzyjednak (np. E. Balla) twierdzili, że psalmy te należy pojmować indywidualnie. Te rozbieżne stanowiska starano się pogodzić, utrzymując, tak jak to czynił W. Robinson, że przy tego rodzaju psalmach należy stosować interpretację płynną, zgodnie z koncepcją zbiorowej osobowości. Wskazywano, że psalmista mógł się identyfikować ze społecznością, do której należał. Mógł też przechodzić od opisu doświadczeń zbiorowości do opisu własnych, indywidualnych doświadczeń, które te zbiorowe przedstawiały lub stanowiły ich odbicie. Nie można jednak wykluczyć i tego, że psalmy zawierają elementy jednostkowe obok elementów zbiorowych oraz że w niektórych psalmach oba te elementy przenikają się i mieszają wzajemnie.

W ostatnich czasach największy wkład do badań nad Psałterzem oraz do interpretacji psalmów wnieśli S. Mowinckel i H. Gunkel. Niektóre poglądy S. Mowinckela poznaliśmy już poprzednio. Należyjeszcze dodać, że w zasadzie uważał on psalmy za poematy kultowe, tzn. napisane specjalnie dla celów rytualnych i obrzędowych, a więc stosowano je w kulcie, a ich celem było towarzyszenie różnym aktom rytualnym.

Ponieważ trudno udowodnić, że psalmy tworzono dla celów kultowych i że niektóre z nich powstały w wyniku jednostkowego czy zbiorowego

doświadczenia, a także można wątpić, czy wiązały się z magią pierwotną

lub praktykami kultu płodności, S. Mowinckel zwrócił uwagę, prawdopodobnie dlatego, na pewne dane rzeczowe mówiące o przeznaczeniu psalmów. Wykazał mianowicie, że w czasach powstawania Ksiąg Kronik istniały w świątyni jerozolimskiej zespoły muzykantów i śpiewaków, biorące udział w ceremoniach świątynnych, np. składaniu ofiar. Wynika z tego, że muzyka sakralna i śpiew zajmowały poważne miejsce w rytuale dawnego judaizmu. Ponadto potwierdza to interpretacja psalmów w świetle
poematów akadyjskich i ugaryckich, a szerzej - mezopotamskich i kananejskich, przeznaczonych do recytacji podczas aktów rytualnych. Ich recytacja była istotną częścią rytuału i nieodzownym warunkiem należytego odprawiania go, gdyż jej celem było wyjaśnianie znaczenia odprawianych obrzędów. Toteż recytacja czy śpiew psalmów mogły towarzyszyć pewnym określonym aktom rytualnym. Psalmy jednostkowe towarzyszyły zapewne obrzędom indywidualnym, a wyjaśniając ich znaczenie, miały wprowadzić modlącego się i składającego ofiary w odpowiednią atmosferę, tak aby rzeczywiste znaczenie obrzędu, czyli aktu rytualnego, było dla niego zrozumiałe i przez to stało się częścią jego osobistej pobożności i własnym przeżyciem duchowym. Wydaje się jednak, że związek psalmów z kultem zaznaczył się dopiero w czasach po niewoli babilońskiej, kiedy właśnie w tym celu gromadzono je w specjalne zbiory. Toteż psalmy wiąże się raczej z późnym okresem rozwoju religii starożytnych Żydów, czyli z ukształtowanym już judaizmem, niż z jej dawnymi początkami i pierwotnymi ideami. Nie można też twierdzić, gdyż nie ma co do tego pewności, że wszystkie psalmy przeznaczone były do użytku wyłącznie w świątynnym rytuale.

H. Gunkel w badaniach nad Psałterzem wsławił się przede wszystkim tym, że zajął się gatunkami czy rodzajami psalmów. Problem psalmów interesował uczonych od dawna. Zajmowali się nim już przedstawiciele wellhausenowskiej szkoły krytycznoliterackiej, jak np. E. Reuss czy F. Buhl. H. Gunkel jednak zapoczątkował nową metodę w badaniach nad rodzajami literackimi psalmów. Różniła się ona od poprzednich tym, że zwracała głównie uwagę na formę poszczególnych utworów i klasy#ikowała
je wedhzg formy, a nie treści, stąd teżjej nazwa niemiecka "Formgeschichte",
czyli "historia form". H. Gunkel analizował szczegółowo nie tylko rodzaje psalmów i ich formy, ale również badał ich przeznaczenie i cele,

którym mogły służyć. Na podstawie analizy form literackich, występujących
w pewnych typach psalmów, wyróżnił on następujące główne gatunki psalmów: hymny, lamentacje i skargi jednostkowe, także lamentacje

ludowe, czyli lamentacje całej społeczności, pieśni dziękczynne jednostkowe
oraz pieśni królewskie. Obok tych rodzajów wyróżniał tzw. gatunki mniejsze, do których zaliczał pieśni pielgrzymie, tzn. śpiewane podczas wędrówki do Jerozolimy i wychwalające Syjon jako stolicę Jahwe, psalmy dziękczynne całej zbiorowości Izraela, pieśni legendarne opiewające dawne
wydarzenia z dziejów Izraela oraz pieśni mieszane, tzn. takie, w których zespalają się różne gatunki jednocześnie.

Uczony ten twierdził, że psalmy dziękczynne są wcześniejsze od psalmów
lamentacyjnych i że w obu tych rodzajach psalmów zbiorowe, które zwał narodowymi, są starsze od jednostkowych. Dowodził też, że im psalm jest wcześniejszy, tym bardziej prosty jest jego charakter i łatwiej daje się on zaklasyfikować do jednej z tych czterech pierwotnych klas. Chociaż przypuszczenia te nastręczały pewne wątpliwości, to jednak nie można kwestionować wielkiej inspirującej wartości dzieła H. Gunkla. Zaproponowana przezeń klasyfikacja psalmów według rodzajów literackich zapoczątkowała nową epokę w badaniach nad psalmami. Uczony ten odrzucił tezę, że wszystkie psalmy pisano tylko dla użytku świątynnego, i utrzymywał, że wiele z nich nie miało żadnego związku z oficjalnym kultem, gdyż nie widać w nich żadnego tła kultowego. Twierdził także, iż wiele psalmów, a zwłaszcza lamentacje i skargi jednostkowe, używano dla celów indywidualnej prywatnej pobożności. Sądził również, że wyznawcy judaizmu posługiwali się psalmami w modlitwach we własnych domach.

Metoda interpretacji zaproponowana przez H. Gunkla szybko rozpowszechniła się wśród biblistów, którzy wprowadzili do niej pewne modyfikacje. Jedni próbowali wyszukiwać dalsze szczegółowe gatunki psalmów. Inni zaś starali się zmniejszyć liczbę rodzajów wyróżnionych przez H. Gunkla. Sama jednak zasada została powszechnie przyjęta przez biblistów, niezależnie od różnic wyznaniowych, i do dziś jest podstawą interpretacji Psalmów.

Niemal każdy z psalmów znajdujących się w kanonicznym Psałterzu biblijnym poprzedza jakiś dość tajemniczo brzmiący i przy tym niejasny tytuł. Tytuły te ze względu na niezrozumiałość występujących w nich terminów były często powodem znacznej różnicy zdań, a ich wyjaśnienie do dziś napotyka sporo trudności.

Ogółem w tytułach siedemdziesięciu trzech psalmów znajdujemy wzmianki
przypisujące je Dawidowi. Na ogół uważa się, że tytuły psalmów są późniejszym dodatkiem do tych utworów poetyckich, mającym wyjaśnić okoliczności powstania czy wykonywania danego utworu. W przypadkach

tytułów wiążących psalmy z osobą Dawida nie wiadomo, czy pierwotnie #tiały one na celu przypisanie mu autorstwa tych poematów. Niemniej #ednak z różnych uzupełniających wyjaśnień, znajdujących się w wielu tytułach, zdaje się wynikać, że wcześniej tak je właśnie pojmowano. VV greckiej wersji Psałterza, czyli w przekładzie Septuaginty, przypisuje się
Dawidowi jeszcze dwanaście innych psalmów. Jest jednak rzeczą pewną, że Dawid nie napisał i nie mógł napisać wszystkich psalmów, które mu się w tytułach przypisuje. Są bowiem wśród nich psalmy, które zakładają istnienie świątyni, a tę, jak wiadomo, zbudował dopiero po śmierci ojca syn Dawida Salomon. Takimi psalmami, przypisywanymi Dawidowi, azakładającymi istnienie świątyni, są np. psalmy: 5, 27, 28, 63, 68, 69,101, 138, trudno więc przyjąć, że powstały one przed zbudowaniem świątyni. Niektóre z psalmów przypisywanych Dawidowi mają też wzmiankę o dyrygencie. Jest to hebrajski termin lam-menaceach, który w przekładach tłumaczy się "kierownikowi" lub "przewodnikowi chóru". Psalmów zawierających w tytule wzmiankę o dyrygencie jest w sumie w Psałterzu pięćdziesiąt pięć. Mimo podobieństwa form wzmiankę o dyrygencie tłumaczy się w przekładach biblijnych: "dyrygentowi", wzmiankę o Dawidzie
natomiast przez dopełniacz "Dawida" lub "Dawidowy".

W tytułach poprzedzających psalmy spotyka się różne określenia tych pieśni. Najczęściej, bo aż pięćdziesiąt siedem razy, występuje nazwa hebrajska mizmor, którą tłumaczy się jako "hymn" lub "pieśń" śpiewane z towarzyszeniem instrumentów muzycznych. W trzynastu nagłówkach psalmów spotyka się termin hebrajski maskil, który oznacza poemat pouczający o charakterze epickim. Siedem psalmów ma w tytule nazwę iniktam, oznaczającą "pieśń pamiątkową" lub "epigramat". Piętnaście psalmów określa hebrajski tytuł szir hammaaloth, co dosłownie można tłumaczyć: "pieśń śpiewaną podczas drogi wiodącej w górę", dlatego w przekładach spotyka się tłumaczenie "pieśni pielgrzymie". Termin ten jednak można tłumaczyć również jako "pieśni śpiewane na stopniach (schodów)", gdyż nieraz przypuszcza się, że wykonywano je podczas różnych obrzędów na schodach dziedzińców w świątyni. Osiemnaście

psalmów, chociaż nie mają specjalnych tytułów, określa się nieraz psalmami
"allelujatycznymi", ponieważ zaczynają się od słów halelu Jahwe. Są to właściwie psalmy pochwalne, sławiące wspaniałość, wielkość i dobroć :Jahwe. Pięćdziesiąt psalmów nie ma w tytułach żadnego odniesienia do #akiejś osoby. Przy trzydziestu czterech psalmach nie spotyka się żadnego ;#ytułu. Psalmy te nieraz określa się mianem "sierocych". Ponadto w tytułach

spotyka się różne terminy hebrajskie, które uważa się za dodat
wskazówki dotyczące wykonywania danego psalmu czy też określające
akompaniament muzyczny, mający danemu psalmowi towarzyszyć. '
dodatkowe uwagi spotyka się np. przy psalmach: 4-6,12, 22, 46, 54

Panuje niemal powszechne przekonanie, że znajdujące się w tyt#
odniesienia do osób, takie jak np. Dawid, Asaf, dyrygent, oraz ter
w rodzaju: mizmor, maskil czy miktam, oznaczają odrębne kolt
z których kompilatorzy Psałterza poszczególne psalmy zaczerpnęli.
zaś w tytule psalmu znajduje się kilka takich określeń, to zda
niektórych biblistów ma to oznaczać, że kompilatorzy Psałterza c
w ten sposób zaznaczyć, że dany psalm znajdował się w kilku kolekcjac#3
jednocześnie. Takie wyjaśnienie jest jednak mało prawdopodobne, gdy#:
trudno przyjąć, że istniała kolekcja Psalmów Mojżeszowych mająca tylkQ'
jeden psalm. Gdyby bowiem istniała kolekcja zawierająca więcej
psalmów;
to zapewne kompilatorzy Psałterza nie ograniczyliby się do zaczerpnięcia
z niej tylko jednego. Toteż niektórzy bibliści uważali, że tytuły psalmó#
mają znaczenie muzyczne i wskazują rodzaj akompaniamentu podcza#
spełniania czynności liturgicznych; inni nadawali tytułom znaczenie
etniczne#
jak np. J. Begrich, wiążący niektóre psalmy z Gittitami (Ps 7, 81, 84)#
z Elamitami (Ps 46) lub z Grekami (Ps 56) czy z kananejskimi
Szimronitami
(Ps 6, 12). Jednak taka interpretacja była bardziej wymyślna ni#
przekonująca. Dla S. Mowinckla wszystkie tytuły miały znaczenie kultowd
i wskazywały ich szczegółowe zastosowanie podczas spełniania rytuału#
I. Engnell twierdził natomiast, że tytuł "Dawidowy" należy interpretować
jako "królewski". Tym samym według niego tytuły te wskazywałyby n#
użycie psalmów podczas obrzędów związanych z sakralnym pojmowanie#:
władzy królewskiej. Toteż tytuły psalmów wciąż pozostają nie rozwiązaną
zagadką. Znacznie większą wartość ma więc studiowanie myśli
przewodniej
i treści poszczególnych psalmów. Wydaje się bardziej prawdopodobne, że
pisano je po to, aby wyrazić własne przeżycia i doświadczenia duchowe:
Miały one służyć pogłębieniu tego doświadczenia.

Psalmy są przede wszystkim wspaniałym przykładem poezji lirycznej#
Mimo podobieństw, jakie wykazują wobec hymnów i poematów
rŠligijnyc#

należących do literatury całego starożytnego Bliskiego Wschodu, wyróżniają
się własnymi, odrębnymi cechami, nadającymi im nieprzemijalną wartość: Wyrażone w psalmach poglądy religijne i cała pobożność, która w nich. znalazła odbicie, są głęboko przeniknięte ideami głoszonymi przez proroków#
co świadczy, że powstały one w epoce rozwiniętego judaizmu. Potwierdza

to tchnące z nich przywiązanie do instytucji świeckich i religijnych ustanowionych po powrocie z niewoli. Świadczą też o tym wyrażone w nich poglądy monoteistyczne, podkreślanie wagi dzieła stworzenia, przypisywanie znacznej roli aniołom, wiara w bezpośrednie wynagrodzenie
jednostkowe, a zarazem żarliwa miłość Prawa, Jerozolimy, świątyni i jej wystawnych i pompatycznych ceremonii. Toteż podobnie jak znaczne części Tory rozwinęły się pod wpływem proroków; tak i psalmy w dużej mierze zawdzięczają swoje istnienie ich działalności.

Źród#a i charakter hebrajskiej mądrości

hcąc zrozumieć i wyjaśnić charakter i pochodzenie literatury sapiencjalnej, czyli mądrościowej, będącej właściwie literaturą dydaktyczną, trzeba rozpatrywaćje na ogólnym tle kulturowym starożytnego
Bliskiego Wschodu. Na długo bowiem przed pojawieniem się Hebrajczyków,
na widowni dziejowej rozwinęła się i ukształtowała na tym obszarze bogata literatura dydaktyczna. Choć składały się na nią różne tradycje i choć przejawiała się w różnorodnych formach, stanowiła określony gatunek literacki. Literatura ta, jak to dzisiaj wiemy, wywarła bezpośredni wpływ na powstanie podobnych dzieł literackich wśród dawnych Hebrajczyków.

Ten typ literatury, będącej faktycznie literaturą pouczającą, dydaktyczną, mamy głównie z papirusów znalezionych w starożytnym Egipcie. Dokumenty te świadczą, że były tam szeroko rozpowszechnione utwory literackie, zwane po egipsku sbojet (tzn. nauka, pouczenie). Najstarsze zachowane papirusy sięgają czasów XII dynastii, a więc początków drugiego tysiąclecia p.n.e. Wśród tych utworów znajduje się zachowana

na papirusie z XII w. p.n.e. Nauka Ptahotepa. Jej autor był wezyrem króla Dżedkare Isesi, panującego w pierwszej połowie XXIV w. p.n.e. Papirus z czasów XII dynastii zawiera Naukg Kakimny, przypisywaną wezyrowi jednego z władców III dynastii (XXVII w. p.n.e.). Rękopis z XVI-XV w. p.n.e. przekazuje Naukg Merikare, jednego z faraonów IX dynastii (XXI w. p.n.e.), udzielającego swemu synowi rad w sprawach rządzenia państwem.
W papirusach z czasów XIX dynastii zachowały się: Nauka Duaufa oraz Nauka Amenemhata, sławnego faraona, założyciela XII dynastii (około 2000 r. p.n.e.). Pierwszy z tych dokumentów zawiera "pouczenia; które

[autor] ułożył dla swojego syna, gdy wprowadził go do pałacu, aby go umieścić w szkole ksiąg, pomiędzy synami możnych". Między innymi znajduje się tu pochwała zawodu pisarza, przewyższającego wszystkie inne zawody. Fragment ten przypomina podobną pochwałę pisarza w Mądrości Syracha. Drugi utwór, nawiązujący do Nauki Ptahotepa, zawiera pouczenia faraona dla jego syna Senusereta i stanowi niejako jego testament polityczny. Amenemhat ostrzega syna przed chciwością, arogancją, złym usposobieniem i snobizmem oraz przed uciskaniem biednych. Zaleca mu zaś uprzejmość, uległość, szacunek dla innych, umiarkowanie, tolerancję i dobroć. Z czasów XIX lub XX dynastii (około 1200 r. p.n.e.) pochodzi rękopis Nauki Hordedefa. Według zawartej w nim informacji miało to być dzieło syna faraona Chufu (Cheopsa), budowniczego największej piramidy (XXVI w. p.n.e.). Nieco późniejsza jest Nauka Aniego wyróżniająca się wzniosłością zasad moralnych. Jej autor, Ani, działał prawdopodobnie w X w. p.n.e. i mógł być współczesny Salomonowi.

Nieco później żył Amenemopet, którego Nauka zachowała się w rękopisie pochodzącym z późniejszego okresu. Podobnych utworów można by wymienić więcej. Trzeba też zauważyć, że ten gatunek literacki był w Egipcie popularny i utrzymywał się bardzo długo. Występuje on bowiem w tekstach z IV i III w. p.n.e., a nawet w rękopisie z pierwszej połowy I w. naszej ery.

Dzięki tym dokumentom, rozrzuconym w ciągu dwóch tysięcy lat, można zrozumieć, dlaczego ten gatunek zrodził się w Egipcie, i prześledzić drogi jego rozwoju. Najstarsze utwory zawierają rady i pouczenia, których wysocy dostojnicy dworu faraona udzielali jego synowi, aby ułatwić mu wykonywanie wysokich funkcji, jakie obejmie prawem dziedziczności. Rady te zalecają roztropność, powściągliwość, uprzejmość i dobre zachowanie. Chwalą naukę i wykształcenie i sławią szczególnie umiejętność pisania jako ważną sztukę, zapewniającą dostęp do funkcji politycznych, finansowych, dyplomatycznych

i wojskowych. Były to właściwie zbiory różnych maksym i sentencji, mające
cele praktyczne i przeznaczone wyłącznie dla kręgów arystokratycznych. Miały formę rad ojca dla syna, gdyż funkcje, których wykonywanie miały ułatwić, były pierwotnie wyłącznie dziedziczne. Później, jak na to wskazuje
Nauka Duaufa, powstały specjalne szkoły, w których uczono "synów możnych", przekazując im wiadomości potrzebne przyszłym pisarzom.

Również na terenie Mezopotamii rozwinęła się wcześnie literatura sapiencjalna. W akadyjskich tekstach z XVIII w. p.n.e. spotyka się już przysłowia podobne do biblijnych oraz rady mające pomóc w zdobyciu

i zachowaniu mądrości. Świadczą one, że ten gatunek literacki nie był też obcy Babilończykom i Asyryjczykom. Jeden z utworów, zwany "Poematem
o cierpiącym sprawiedliwym", dotyczy problemów, które później rozwinęła
Księga Hioba, a babiloński "Dialog o ludzkim nieszczęściu" oraz "Ro#nowa
pana z niewolnikiem" poruszają tematy, które stały się przedmiotem zainteresowania autora Księgi Koheleta.

Problematyka ta interesowała także inne ludy starożytnego Bliskiego Wschodu. Przykładem tego może być literatura miasta-państwa Ugarit, zburzonego przez "ludy morskie" w XII w. p.n.e. Wśród tekstów odkrytych w ruinach tego miasta znaleziono utwory świadczące, że i tutaj rozwijała się i była bardzo popularna literatura mądrościowa. Wiele poematów dydaktycznych i przysłów przypomina często podobne utwory biblijne, które przecież powstały znacznie później. Stwierdzono tutaj nie tylko podobieństwo formy czy głównych tematów, ale niemal dosłowne ich przejęcie przez autorów biblijnej literatury mądrościowej.

Autorzy głosili, że kto podda się kierownictwu mędrców, sam wykaże prawdziwą mądrość, a kto je odrzuci, jest szaleńcem i głupcem. O takich ghzpcach szczególnie często wspomina Księga Przysłów. Są też w niej fragmenty wskazujące, że mędrzec nie może im poświęcać wiele czasu, gdyż i tak nie odpowiedzą na jego wezwanie (np. Prz 27, 22): "Choćbyś ghzpca starł w moździerzu tłuczkiem razem z krupami i tak nie opuści go głupota" (por. Prz 16, 22). Głupców bowiem cechuje lenistwo i gnuśność, mędrca natomiast cechuje zbawienna zdolność rozpoznawania wartości

dyscypliny i pracy. Mędrcy biblijni stawiali swym uczniom wysokie wymagania w dziedzinie moralności seksualnej i często ich przestrzegali przed przynętą, jaką wabi ich "obca kobieta".

Głębszy charakter ma moralność Księgi Hioba, której autor szamotał się z praktycznymi aspektami problemu niezasłużonego cierpienia, starając się podać religijną odpowiedź tym, których przygnębiało tego rodzaju doświadczenie. Porusza ona analogiczny problem jak babilońska "Księga Hioba", która wcześniej starała się ten problem wyjaśnić, wskazując, że poddanie się woli bożej i rezygnacjajestjedynym wyjściem z trudnej sytuacji.

Ogólnie mówiąc, hebrajska literatura mądrościowa rozwijała się na podłożu podobnej literatury u innych ludów starożytnego Bliskiego Wschodu. Cechował ją brak systematyczności i jednolitości form, poza Księgą Hioba. Opierała się raczej na przypadkowych obserwacjach niż na jakimś zintegrowanym systemie myślowym czy dydaktycznym. Trzeba też dodać, że jeśli początki tego rodzaju literatury na Bliskim Wschodzie

sięgają bardzo dawnych czasów, to mądrość biblijnajest znacznie późniejsza, ;
a wszystkie hebrajskie księgi mądrościowe, czyli sapiencjalne, w swej; obecnej formie powstały dopiero po okresie niewoli babilońskiej.

Do hebrajskiej literatury sapiencjalnej zalicza się: Księgę Przysłów,' Księgę Hioba, Pieśń nad Pieśniami oraz Księgę Koheleta, znanego też pod :
grecką nazwą Eklezjastesa. Czasem jednak spotyka się wątpliwości, czy Pieśń nad Pieśniami można zaliczać do literatury mądrościowej ze względu na pewną odmienność jej gatunku literackiego. Do tego typu literatury zalicza się natomiast część psalmów wykazujących pokrewieństwo
w formie i treści. Podobne utwory spotyka się też poza hebrajskim kanonem Starego Testamentu. Przykładem tego są Księga Eklezjastyka; znana też jako Księga Jezusa, syna Syracha, lub Mądrość Syracha, oraz Księgi Mądrości i fragmenty Księgi Barucha (3, 9 do 4, 4). Księgi te; należące do katolickiego kanonu biblijnego, nazywa się apokryfami lub księgami deuterokanonicznymi, by zaznaczyć, że ich kanoniczność wzbudzała w ciągu dziejów różne wątpliwości. Do literatury mądrościowej zalicza się także niektóre apokryfy, np. Testamenty Dwunastu Patriarchów, Ody Salomona i Czwartą Księgę Machabejską. Elementy mądrościowe, czyli moralizatorskie lub pouczające, spotyka się również w należącym do Miszny traktacie Nauki Ojców oraz w niektórych innych utworach pozabiblijnych.

Autorów tych dzieł uważa się nieraz za filozofów, a ich dzieła za wyraz starożytnej filozofii hebrajskiej. Nie możnajednak tym terminom nadawać znaczenia takiego, jakie miały w flozofi greckiej. Hebrajczyey bowiem w przeciwieństwie do dawnych Greków nie interesowali się rozważaniami teoretycznymi i spekulatywnymi. Byli przede wszystkim ludem praktycznym:
Idee abstrakcyjne nie znalazły większego odbicia w ich języku, gdyż myśl ich obracała się raczej wokół zagadnień praktycznych. Nie znaczy to, że starożytni Hebrajczycy całkowicie stronili od problemów ogólnych. Jeśli jednak się nimi zajmowali, to mniej ich interesowały ostateczne przyczyny rzeczywistości, a bardziej zajmowała sama istota mądrości, która tg rzeczywistość pozwalała przybliżyć i wyjaśnić. Mniej np. interesowali sig charakterem istoty boskiego bytu, a bardziej pociągały ich formy jego przejawiania się w świecie. Więcej też poświęcali uwagi rozważaniom nad

określeniem dobrego życia człowieka niż sprawom ludzkiego przeznaczenia:
Mimo tak praktycznego nastawienia spekulatywna myśl hebrajska rozwijała
się w ramach dominującego w ówczesnym życiu światopoglądu religijnego ".
Choć cechuje ją nastawienie religijne, stwierdzić jednak trzeba, że widać

w niej pewne nieśmiałe próby wyzwolenia się spod przemożnego wpływu religii, zawiera bowiem sporo elementów świeckiej mądrości, wyrażonej w utworach poetyckich.

Hebrajczycy znali dwa główne rodzaje twórczości poetyckiej, określane bardzo szerokimi i elastycznymi terminami hebrajskimi: szir (tzn. pieśń, poemat) oraz maszal (co oznacza właściwie porównanie, przypowieść). Pierwszy z tych terminów odnosi się do rodzaju literackiego, który odpowiada prawie temu, co my określamy mianem poezji lirycznej, a jego głównym wyrazem są psalmy oraz Pieśń nad Pieśniami. Drugi termin mógłby oznaczać przypowieść, zarówno wersyfikowaną, jak spisaną prozą, a także poemat satyryczny, nawet w formie lamentacji czy złorzeczenia, oraz wyrocznie, a nawet jakikolwiek wiersz czy poemat przekazujący jakąś prawdę czy zasadę moralną, ujętą w formę ludowego przysłowia czy bardziej rozwiniętego aforyzmu. Maszal w znaczeniu sentencji czy utworu pouczającego, dydaktycznego, był bardzo popularny wśród dawnych Hebrajczyków. Głównym zbiorem takich utworów jest Księga Przysłów. Obok niej tego rodzaju utwory spotyka się w Psałterzu (np. Ps 1 lub 37). Przypowieści znajdują się także w takich utworach jak Księga Koheleta czy Mądrość Jezusa, syna Syracha, oraz w Księdze Hioba. Również pewne utwory typu powieściowego, takie jak deuterokanoniczna Księga Tobiasza czy pozabiblijna Opowieść Achikara, zawierają sporo elementów o charakterze dydaktycznym.

Hebrajską literaturę mądrościową można podzielić na dwie grupy. Jedną z nich reprezentuje Księga Przysłów, wyrażająca w błyskotliwy sposób praktyczną flozofię życiową, drugą - Księga Hioba, zajmująca się bardziej teoretycznie jednym z najważniejszych problemów życiowych. Najbardziej wyrazistym przykładem abstrakcyjnej spekulacji jest w Starym Testamencie pierwsza część Księgi Przysłów, gdzie w ósmym rozdziale gpotykamy uosobienie Mądrości i plastyczny opis jej hipostazy.

Przysłowiowe sentencje, uogólniając trafne spostrzeżenia życiowe, ujęte `N formy barwnych i malowniczych wypowiedzi, znali Hebrajczycy od _ rdzo dawnych czasów. Znały je także inne dawne ludy starożytnego

liskiego Wschodu, a niektóre z tych sentencji mogły być wzorem dla
ypowieści hebrajskich. W różnych księgach Starego Testamentu
chowała się część takich dawnych maksym i przypowieści (np. Sdz 9,
-15; Rdz 10, 9;1 Sam 24, 14;1 Krl 20,11; Jer 23, 28; 31, 29).
Ten typ mądrości miał wówczas niejako międzynarodowy charakter.
zypowieści i aforyzmy przenikały z kraju do kraju, od ludu do ludu

w drodze ustnego przekazu. Świadectwem tego mogą być spotykan w Starym Testamencie wzmianki o różnych ludach sławnych ze swi mądrości. Wymieniają one np. Edom (Jer 49, 7; Abd 8; Hb 2,11), Tyr (F 28, 2-7), Egipt (Rdz 41, 8; Wj 7,11;1 Krl 4, 20; Iz 19,11) oraz Babilo (Iz 44, 25; Jer 50, 35; 51, 57). Istnieją też pewne wskazówki, świadcząc o tym, że niektóre części Księgi Przysłów mogą być oparte na jakin egipskim źródle pisanym.

W Starym Testamencie spotyka się fragmenty, w których obok kapłan i proroków wymienia się mędrców jako tych, którzy przekazywali wied# (Jer 18, 18; 8, 8; Ez 7, 26). Teksty te dowodzą, że mędrcy, podobnie ja prorocy, mieli swoich uczniów (Prz 2, l; 3, I; 4,1.10; 5,1.13; 22,17-21 Mędrców tych nie można uważać tylko za strażników i przekaźnikó przysłowiowych nauk i wypowiedzi, lecz raczej za nauczycieli, któr# uczyli młodzież sztuki życia. W ich nauczaniu nie widać żadnego z owyc celów misjonarskich, które przyświecały nauczaniu Deutero-Izajasza c# autora Księgi Jonasza, ani też owego żarliwego zapału do walki ze złe charakteryzującego proroków. Celem działania i nauczania mędrców by raczej pragnienie godnego życia, pomyślnego i szczęśliwego, które osiąF się przez zachowanie zdrowych zasad moralnych i uczciwe spełnian obowiązków obywatelskich. Podobnie jak prorocy i kapłani mędrcy uważali, że takie godne życie osiąga się przez zachowanie zasad religijnyi będących jego podstawą. Dlatego strach i bojaźń przed Bogiem była d nich początkiem mądrości (Prz 1, 7; 9, 10; Ps I 11, 10; Hb 28, 2t a posłuszeństwo wobec woli bożej uważali za najlepszą drogę wartościowe# życia.

Księga Przys#ów

sięga Przysłów, będąca głównym dziełem hebrajskiej literatu mądrościowej, rozpoczyna się słowami: "Przysłowia (hebr. miszle) Sa mona, syna Dawida, króla Izraela" (Prz 1, 1). Tym właśnie słowc zawdzięcza ona swą nazwę. Hebrajski termin maszal, który tłumaczyt zwyklejako "przysłowie", majednak w Biblii szersze znaczenie. Termini tym bowiem określa się też wyrocznie Bileama (Lb 23, 7.18;24, 3.15. : i pieśń szyderczą przeciw królowi babilońskiemu (Iz 14, 4). Termin 1 oznacza też przypowieść metaforę, alegorię, baśń. Nic więc dziwnego,

Księga Przysłówjest nie tylko zbiorem zawierającym rzeczywiste przysłowia,
ale także inne formy literatury moralno-dydaktycznej. Podobnie jak Psałterz księga ta jest kolekcją różnych zbiorów literatury mądrościowej, świadczących ojej wielowiekowym rozwoju. Obejmuje ona zbiory różnego rodzaju.

Tytuł księgi przypisuje Salomonowi całą tę kolekcję lub przynajmniej jej pierwszy zbiór. Także następny zbiór (od Prz 10, 1) przypisuje się Salomonowi. Władcę tego wymienia się ponownie w tej księdze jako autora zbioru, który spisali "ludzie Hizkijasza (Ezechiasza), króla Judy" (Prz 25,1). Mimo że księga zawiera wyraźne ślady historycznego rozwoju tego typu literatury, to tradycja hebrajska przypisywała ją w całości Salomonowi. Podstawą tej tradycji była krótka wzmianka w Pierwszej j#siędze Królewskiej, że Salomon był sławnym mędrcem, który ułożył "trzy tysiące przysłów i tysiąc pięć pieśni" (1 Krl 5, 12 - według tekstu hebrajskiego; według Septuaginty i Wulgaty - 3 Krl 4, 32) oraz że jego dwór był znanym w świecie miejscem, gdzie szczególnie pielęgnowano #aądrość, jak na to wskazuje legenda o królowej Saby (1 Krl 10,1-13). #radycja judaizmu przypisywała całe Prawo Mojżeszowe, cały podbój jtanaanu Jozuemu, większość psalmów i poezji lirycznej Dawidowi, a całą #teraturę mądrościową Salomonowi.

Jest rzeczą oczywistą, że Salomon nie był autorem Księgi Przysłów w jej #ktualnej formie. Są w niej bowiem wzmianki - niezależnie od powoływania
#ę na "ludzi Hizkijasza", którzy spisywali przysłowia - świadczące, że #iektóre zawarte w niej wypowiedzi przypisywano mędrcom (Prz 22, 17; #4, 23), niektóre zaś Agurowi (30, 1), a jeszcze inne Lemuelowi (31, 1). lieksty te, wprowadzające różne zbiory, świadczą zarazem, że księga #łada się z siedmiu odrębnych kolekcji.

'# Część pierwszą (1,1 do 9, 18), zawierającą także wstęp do całej księgi, waża się za najpóźniejszą. Podobnie jak w Pięcioksięgu i Psałterzu także

Księdze Przysłów to, co powstało najpóźniej, redaktorzy umieścili na czątku (por. Rdz 1 oraz Ps 1). Część ta różni się od pozostałych samą rmą i gatunkiem literackim. Zawiera wypowiedzi na określone tematy, te w formę krótkich rozpraw, wskazujących na późniejszy etap rozwoju eratury mądrościowej. Długie rozwinięte okresy zdań mogą świadczyć wpływie stylistyki greckiej. Podobnie też wyraz etun (7, 16) wydaje się

ebraizowaną formą terminu greckiego othone (przędza, delikatna, #enka tkanina). Widoczne tu wpływy prorockich wypowiedzi w formie óźb i szyderstw oraz ślady stylu przejętego z hymnów również wskazują

na późny etap rozwoju tego gatunku literackiego. Wpływy prorockie widać w powiązaniu mądrości z bojaźnią bożą oraz w ostrzeżeniach przed obcą kobietą. Wszystko to wskazuje na powstanie tej części po ; niewoli, prawdopodobnie w III w. p.n.e. Przemawia za tym także uosobienie mądrości uważane za stadium wstępne spekulacji na temat' hipostazy. Takie spekulacje rozwinęły się w późnym judaizmie (np. u Filona z Aleksandrii) i we wczesnym chrześcijaństwie. Próbowano tę część wiązać ze źródłami ugaryckimi, ale wywody dotyczące słownictwa i tematów okazały się nieprzekonujące. Nadal uważa się, że część ta powstała najpóźniej w połowie III w. p.n.e., choć pewne jej fragmenty mogą być dawniejsze.

Przyjmuje się na ogół, że najstarszą w księdze częścią jest część druga (Prz 10, I do 22,16). Każdy werset w tej części stanowi zwykle odrębną dwuwierszową strofkę, o treści niezależnej od strof sąsiednich. Wśród 375 wersetów tej części zbudowanych na zasadzie paralelizmu członów spotyka
się nieraz strofy podobne, zwykle z pewną zmianą i różnicą w drugiej części dwuwiersza, np.10,15 i 18, I 1;15, 33 i 18,12;19,12 i 20, 2. Fakt ten może wskazywać, że przysłowia te przed ich spisaniem przekazywano ustnie w różnych wersjach. Obecnie jest to zbiór przysłów literackich, jednak niewątpliwie poprzedził je długi okres ustnego przekazu. Toteż przyjmuje się, że zbiór może pochodzić z czasów przed niewolą babilońską,
choć nie jest to pewne, gdyż występujące w nim arameizmy wskazują, że niektórejego partie mogą pochodzić z późniejszego okresu (np.14, 24;17, 10;18, 24;19, 20). Wczesnej datacji zbioru sprzeciwiał się R. H. Pfeiffer, a opowiadali się za nią nawet radykalni krytycy biblijni, jak H. Gressmann, E. Sellin czy W. O. E. Oesterley. Za wczesną datą zbioru przemawia również to, że podobne rodzaje literackie spotyka się w literaturze ugaryckiej. Przemawiają też za tym dane, wskazujące, że w dawnym Izraelu istnieli, tworzący specjalną grupę, mędrcy, których wypowiedzi przechowywano i przekazywano podobnie jak nauki proroków.

Trzeci zbiór przysłów (22,17 do 23, 34) dzieli się nieraz na trzy mniejsze sekcje (22,17 do 23,14; 23, IS do 24, 22; 24, 23-34) ściśle powiązane ze

sobą (tak np. czyni W. O. E. Oesterley). Zbiór ten, a zwłaszcza pierwsza jego część, wykazuje bardzo wiele powiązań z egipskim utworem Nauka Amenenopeta. Przyjmuje się, że tekst ten, pochodzący z X lub raczej VIII-VII w. p.n.e., wykorzystał bezpośrednio autor hebrajski, choć jego dzieło niejest tylko przekładem tekstu egipskiego. Mimo pewnej zależności
od egipskiego dzieła hebrajski autor zachował jednak swoje samodzielne

spojrzenie. Zbiór ten datuje się najwcześniej na VI w. p.n.e., choć może być znacznie późniejszy.

Czwartą część Księgi Przysłów stanowi kolekcja zebrana przez "ludzi Hizkijasza, króla Judy" (25, 1 do 29, 27). Znajdują się tutaj różne wypowiedzi, przeważnie dwustychowe. Tylko nieliczne obejmują więcej niż jeden werset (np. 25, 4-5; 26, 18-19), a znaczną część zbioru stanowią porównania (rozdz. 25-27). Przysłowia z jego drugiej części cechuje paralelizm antytetyczny (rozdz. 28-29). Tytuł tej części księgi wskazuje, że powstała ona około 700 r. p.n.e. Jej treść natomiast zdaje się wskazywać, że powstała ona później niż druga część księgi.

Piątą część stanowią "słowa Agura, syna Jake z Massy" (30, 1), nie znanego bliżej autora, pochodzącego prawdopodobnie z arabskiego szczepu Massa (por. Rdz 25, 14; 1 Krn 1, 30). Szósta część (30, 15-33) jest wyciągiem z jakiegoś nieznanego utworu literatury mądrościowej. Siódma część księgi (31, 1-9) zawiera "słowa Lemuela, króla Massy, których nauczyła go matka" (30, 1). O ich autorze, który ostrzega przed kobietami i piciem wina, a zachęca do pomocy dla biednych i opuszczonych, również nic nie wiadomo. Księgę zamyka poemat w formie alfabetycznego akrostychu, będący pochwałą cnotliwej niewiasty.

Charakter tego poematu i jego język wyróżniają go od reszty księgi i wskazują, że powstał po niewoli. Można tu dodać, że te końcowe części księgi znajdują się w wersji greckiej w innym porządku. Zdaje się to świadczyć o tym, że dodano je do Księgi Przysłów po zakończeniu całości jej kompilacji.

Zakładając, że materiał zawarty w księdze narastał stopniowo - co zresztą jest widoczne, jeśli się uwzględni czas powstawania poszczególnych jej części
oraz umieszczenia najpóźniejszego zbioru na początku - to należy przyjąć, że kompilacja całej księgi nastąpiła po ustaleniu i zebraniu jej głównych źródeł. Mamy więc tutaj, podobnie jak gdzie indziej, stosunkowo późną kompilację, ale zawierającą pewne znacznie wcześniejsze materiały.

Księgi mądrościowe, czyli sapiencjalne, Starego Testamentu określa się też mianem pouczających lub dydaktycznych. Wszystkie są utworami poetyckimi, a ich celem jest przekazanie czytelnikom określonych treści flozoficznych. Księga Przysłów, tak jak inne księgi tego rodzaju, stara się wpoić czytelnikowi pewne prawdy, chce go czegoś nauczyć. Oto fragment z Księgi Przysłów, zawierający ojcowskie pouczenia dla syna. Chociaż został napisany w drugiej połowie pierwszego tysiąclecia przed naszą erą, nie stracił do dziś swojej aktualności.

Shichajcie, synowie, pouczeń ojca
i starajcie się nabyć rozsądku.
Chcę bowiem dać wam dobre pouczenie,
więc nie pomijajcie mojej nauki.
Sam przecież byłem synem umiłowanym przez ojca
ijedynakiem rozpieszczonym przez matkę.
Ojciec mój wtedy pouczał mnie i mówił mi:
Opieraj swe serce na moich słowach
i strzeż moich przykazań, a będziesz żył.
Zdobywaj mądrość, nabywaj rozsądku
i nie odwracaj się od mych słów
ani ich nie zapominaj.
Nie opuszczaj mądrości, a będzie cię strzegła.
Kochaj ją, a będzie cię ochraniać.
Początek mądrości jest taki: Nabywaj mądrości
i za całe twe mienie nabywaj rozsądku.
Szanuj ją, a ona cię wywyższy,
uraczy cię, gdy ją obejmiesz.
Na twą głowę włoży wspaniały wieniec
i otoczy cię koroną chwały.

Słuchaj więc, mój synu, i przyjmij moje słowa,
a pomnożą ci się lata twego życia.
Uczyłem cię mądrego postępowania
i prowadziłem cię po drogach prawości.
Jeśli nimi pójdziesz, nic nie zatrzyma twego kroku,
a jeśli pobiegniesz, to się nie potkniesz.
Trzymaj się więc moralności i jej nie odstępuj.
Strzeż jej, gdyż ona jest twoim życiem!
Nie wchodź więc na ścieżkę niegodziwych
i nie krocz drogą złych (ludzi).
Od takiej drogi stroń i nie przechodź nawet przez nią,
odstąp od niej i ją omijaj!
Albowiem tacy nie zasną, póki nie uczynią coś złego,
i tak długo nie będą spać,
aż nie spowodują czyjegoś upadku.

Jedli bowiem chleb pochodzący z niegodziwości

i pili wino pochodzące z grabieży.
Droga sprawiedliwych jest jak blask jutrzenki,
świecącej stale aż do jasnego dnia.
Natomiast droga niegodziwych jest jak mroczna ciemność,
nie wiadomo, o co można się potknąć.

Mój synu, słuchaj uważnie moich słów

i przyshichuj się moim wypowiedziom,
aby nie zniknęły sprzed twoich oczu.
Strzeż ich w głębi serca,
gdyż są życiem dla tych, którzy je majdują,
i są lekarstwem dla całego ich ciała.
Ale nad wszystko inne strzeż swego serca,
gdyż w nim jest źródło życia.
Odsuń od siebie kłamliwość ust,
i oddal od siebie przewrotność warg!
Niech twoje oczy patrzą prosto,
a twe powieki niech kierują się przed siebie!

Wyrównaj szlak swojej nogi
i niech całe twe postępowanie będzie bez skazy (4, 1-26).

Synu mój, przysłuchuj się mej mądrości
i wsłuchaj się w moją roztropność (5, 1).

Mój synu, strzeż moich słów
i zachowaj moje przykazania.
Strzeż moich przykazań, a będziesz żył!
Strzeż mojej nauki jak źrenicy oka!
Przywiąż ją do swych palców
i zapisz na tablicy swego czasu!
Powiedz mądrości: "Ty jesteś moją siostrą",
a rozum nazwij swoim majomym (7, 1--4).

Idź do mrówki, leniwcze,
przyjrzyj się jej postępowaniu, abyś zmądrzał!
Ona nie ma wodza ani zarządcy, ani władcy,
a w lecie przygotowuje swój pokarm
i w żniwa zbiera swe pożywienie.

I.eniwcze, jak długo będziesz się wylegiwał,
kiedy wstaniesz ze swego snu?
Jeszcze trochę snu, trochę drzemki,
nieco założenia rąk, aby jeszcze poleżeć.
Wtedy jak wędrowiec nadejdzie twoja bieda,
a twój niedostatek jak mąż zbrojny.

Podlec i niegodziwiec chodzi z obłudą na ustach,
mruga oczami, daje maki nogami,
wskazuje palcami, ma w sercu przewrotność,
w każdym czasie knuje zło i szerzy niezgodę.
Dlatego nagle nadejdzie nań nieszczęście,
mienacka zostanie rozbity

i nie będzie dlań ukojenia.
Jahwe nienawidzi sześciu rzeczy,
a siedem rzeczy jest dla niego obrzydliwością:
zarozumiałość, kłamliwy język,
ręce wylewające niewinną krew,
serce knujące niecne zamiary,
nogi śpieszące, aby biec do złego,
fałszywy świadek, wypowiadający kłamstwa,
i sianie niezgody między braćmi.

Pilnuj, mój synu, nakazów swego ojca
i nie odrzucaj nauki swej matki.
Przywiąż je na zawsze do twego serca
i zawiąż je sobie na szyi.
Gdy będziesz się błąkał, będzie cię prowadzić,
podczas twego snu będzie cię strzec,
a gdy się obudzisz, przemówi do ciebie.
Gdyż przykazanie jest świecą, a nauka światłem,
drogą życia zaś są przestrogi moralne
strzegąee cię od złej kobiety,
od pochlebstw języka obcej (6, 6-24).

Czy mądrość nie woła,
a rozsądek nie podnosi głosu,
ustawiwszy się na szczycie wzgórz,
przy drodze i przy rozstaju dróg?
Obok bram u skraju miasta,
przy przedsionkach u wejścia radośnie wykrzykuje:
"Do was, mężowie, wołam
i mój głos kieruję do ludzi.
O nierozważni, zrozumcie, na czym polega mądrość,
a głupcy zrozumcie, co to jest sumienie.
Shichajcie, bo będę mówić wielkie słowa,
a to, co wypowiadają moje wargi, jest prawe,
gdyż moje podniebienie wyraża tylko prawdę,
a niegodziwość jest obrzydliwością dla moich warg.

Sprawiedliwe są wszystkie słowa moich ust,
nie ma w nich nic krętego i przewrotnego.
Wszystkie są proste i słuszne dla rozumnego
i prawe dla tego, co posiadł wiedzę.
Weźcie moje pouczenie, a nie srebro,
i wiedzę raczej niż wyborne złoto.
Mądrość bowiem jest lepsza niż perły
i żadne przyjemności jej nie dorównają.

Ja mądrość mieszam z roztropnością,
odkrywam świadome knowania.
Bojaźń Jahwe to nienawiść zła,
toteż nienawidzę dumy i pychy,
złego postępowania i przewrotnych ust.
Ja mam radę i umiejętność życia.
Ja jestem rozumem i ja mam potęgę.
Przeze mnie panują królowie
i władcy wydają sprawiedliwe prawa.
Przeze mnie mają władzę książęta
i hojni są wszyscy ziemscy sędziowie.
Kocham tych, którzy mnie kochają,
a znajdują mnie ci, którzy mnie szukają gorliwie.
Ze mną jest bogactwo i cześć,
mienie i sprawiedliwość.
Mój owoc jest lepszy niż złoto
nawet czyste, lite złoto,
a mój plon lepszy niż wybome srebro" (8, 1-19).

Ksigga Hioba

olejną księgą Starego Testamentu należącą do literatury mądrościowej jest Księga Hioba. Tytuł księgi pochodzi od imienia jej głównego bohatera. W hebrajskiej wersji imię to brzmi 'I##ob (czyt. I##ow), jednak w przekładach greckim i łacińskim transkrybowano je w skróconej formie Job. Od XVI wieku, od czasu przekładu Marcina Lutra, przyjęła się jego pisownia Hiob, także w przekładach i opracowaniach polskich.

Księgę Hioba uważa się za dzieło będące najwspanialszym osiągnięciem ludzkiego geniuszu w Starym Testamencie. Zalicza się ją również do najwybitniejszych arcydzieł literatury światowej, zarówno ze względu na

jej wartość artystyczną wyrażającą się w głębi uczucia i sile wymowy oraz w pięknie języka i w monumentalnej strukturze literackiej, jak i ze względu
najej treść, będącą przykładem odważnego podjęcia prastarego i dręczącego
ludzkość od prawieków pytania o sens cierpienia. Dzięki tej treści i formie artystycznej Księgę Hioba stawia się w jej ogólnym znaczeniu obok takich arcydzieł jak Boska komedia Dantego oraz Faust Goethego.

Księgę rozpoczyna spisany prozą prolog, zawierający opowieść o pobożności Hioba, jego powodzeniu i szczęściu (I, 1-5), o rozmowie Jahwe z szatanem, który podaje w wątpliwość szczerość postawy Hioba

i chce go poddać próbie. Jahwe, przekonany o wierności Hioba, zezwala na próbę (1, 6-12). Na Hioba spadły straszliwe klęski: stracił całe swoje mienie, w tragiczny sposób zginęły jego dzieci. Jednak nie załamał się i nie złorzeczył Jahwe, lecz dochował mu wierności (1, 13-22). Szatan więc ponownie stawił się przed Jahwe i znowu uzyskał jego zgodę na poddanie Hioba nowej próbie. Ale i tym razem, choć całe jego ciało pokryły wrzody, Hiob nie załamał się i wytrwał w wierności dla Jahwe (2, 1-10). Trzej przyjaciele Hioba: Elifaz, Bildad i Cofar, usłyszawszy o jego nieszczęściach,
przybyli, aby go pocieszyć. Krótka opowieść o ich wizycie kończy prolog (2,1 I-13) i zarazem stanowi przejście do następnej części księgi.

Na drugą część księgi (3, 1-42, 6), będącą jednym z najwspanialszych przykładów poezji hebrajskiej, składają się mowy Hioba i jego przyjaciół. Właściwy poemat rozpoczyna się wybuchem rozpaczy Hioba, przeklinającego dzień swych narodzin i skarżącego się, że Bóg zesłał nań nieszczęścia i trwogę, których tak się obawiał (3,1-26). Trzej przyjaciele starają się łagodnie wykazać mu, że jego rozpacz jest niesłuszna. Próbują mu udowodnić, że przyczyną jego nieszczęść i cierpień są grzechy, które popełnił. Dlatego radzą mu okazać skruchę i pokutować, gdyż wtedy, ich zdaniem, Jahwe na pewno mu przebaczy i przywróci mu pomyślność. Hiob jednak nie mógł się z tym zgodzić, gdyż był pewien swojej niewinności. Mamy tutaj potrójny dialog pomiędzy Hiobem a jego przyjaciółmi.Każdy z nich, z wyjątkiem ostatniego, przemawia trzy razy, starając się coraz ostrzej wykazać Hiobowi niesłuszność, jego postawy (4, 1 do 14, 22; 15, 1 do 21, 34; 22, 1 do 27, 25). W całej jego dyskusji z Elifazem, Bildadem i Cofarem nie ma właściwie prawdziwego rozwoju myśli. Hiob twierdzi, że jest niewinny, a jego cierpienia nie mają uzasadnienia. Zresztą jego przypadek nie jest wyjątkiem, gdyż wszędzie wokoło widać sprawiedliwych, którzy cierpią, i niegodziwych, którym dobrze się wiedzie. Niezależnie od tego, czy ktoś jest sprawiedliwy czy niegodziwy, życie ludzkie jest dla wszystkich pasmem ciągłych cierpień. Nawet gdyby człowiek grzeszył, czyż Bóg nie powinien okazywać cierpliwości
tak słabemu stworzeniu? Są to główne idee tej części poematu, które autor ukazał w świetle zmiennych i sprzecznych uczuć, miotających cierpiącym człowiekiem. Nieraz Hiob daje wyraz przekonaniu, że Bóg wie, iż jest niewinny i że znajdzie sposób, by ukazać niewinność swego sługi (19, 25-27). Nieraz zaś ogarnia go ponure przygnębienie na myśl o potędze

Boga, gdyż jest przekonany, że nawet sprawiedliwy nie będzie mógł udowodnić swej niewinności wobec takiego sędziego, którego wielkość

zamyka mu usta z przestrachu (9, 2-4. 13-24). Czasem skargi tchną wprost nienawiścią. Zwłaszcza gdy zarzuca Jahwe, że okrutnie prześladuje swoje własne stworzenia (7, I 1-21). W dyskusji tej, której potrójny cykl dialogowy jest niepełny, gdyż w trzecim cyklu brak mowy Cofara, Hiob zmusza swoich przyjaciół do milczenia i raz jeszcze zapewnia o swej niewinności. Następnie wygłasza hymn o mądrości dostępnej tylko Bogu (rozdz. 28). Wreszcie we wspaniałym monologu, zapominając niejako o obecności przyjaciół, Hiob opisuje swoje dawne szczęście i przeciwstawia
mu obraz swoich aktualnych cierpień, a potem wyliczając grzechy, które mogłyby uzasadnić tego rodzaju cierpienia, zaklina się, że nigdy ich nie popełnił (29, 1 do 31, 40). Fragment ten kończy krótka wzmianka: "skończyły się słowa Hioba" (31, 40b).

Kolejny fragment zawiera wystąpienia piątego mówcy, imieniem Elihu, młodszego od pozostałych. On także potwierdził niewinność Hioba i starał się podobnie jak poprzednicy wyjaśnić przyczynę jego smutnego położenia (32, 1 do 37, 24). Potem następuje poetycki opis teofanii. To Jahwe zjawia się wśród burzy i odpowiada temu, kto ośmielił się go wezwać, i zawstydza go. Jahwe mówi, że człowieka otaczają na świecie byty i rzeczy, które się wymykają władzy rozumu i woli ludzkiej, a cały wszechświat, będący dziełem Jahwe, jest pełen tajemnic (38, 1-42, 6). Słysząc to, Hiob korzy się i kaja dwa razy (40, 3-5; 42, 1-6), a oskarżając się pokutuje w prochu i popiele.

Księgę zamyka niewielki epilog prozą (42, 7-17), składający się z dwóch części. W pierwszej Jahwe pochwala Hioba i gani postawę jego przyjaciół (42, 7-9). Druga jest krótką opowieścią o tym, jak Jahwe wynagrodził Hiobowi jego cierpienie i wierność i przywrócił mu w dwójnasób wszystko, co posiadał, zapewniając mu pomyślność i długie życie (42, 10-17).

Przez długi czas ten wspaniały poemat uważano za opowieść historyczną. Jednak pewne cechy kompozycyjne, np. symetria wypowiedzi oraz powtarzający się motyw ocalenia z każdej klęski tylko jednego człowieka, który przynosi wiadomość, jak i to, że przyjaciele Hioba przybywszy do niego milczeli przez siedem dni i siedem nocy, zanim rozpoczęli rozmowę, przemawiają za tym, że jest to poetycka opowieść ludowa. Toteż nic dziwnego, że już w Talmudzie babilońskim spotyka się taką opinię jednego z uczonych rabinów: "Hiob nie istniał i nie został stworzony. On

był tylko przypowieścią" (Baba Batra, 15a). Inny, Szymon ben Lachisz, miał powiedzieć: "Hiob ani nie żył, ani nie istniał" (Bereszit Rabba, rozdz.

57). Według Mojżesza Majmonidesa Księga Hioba jest wytworem "fikcji literackiej mającej na celu wyjaśnienie różnych poglądów na temat boskiej opatrzności" (More newuchim, 3, 22).

Struktura Księgi Hioba, jej styl i zawarte w niej idee sprawiają, że stanowi ona najwybitniejszy przykład hebrajskiej literatury mądrościowej. Natomiast jej forma narracyjna wiąże ją już z hagadą, czyli opowieścią budującą, a więc rodzajem charakterystycznym dla późniejszej literatury hebrajskiej. Takie połączenie opowieści z dialogiem w formie dysputy filozoficznej, roztrząsającej różne zagadnienia moralne, było jednak znane od dawna w szkołach literackich starożytnego Bliskiego Wschodu.

Widoczna różnica między ramową opowieścią zawartą w prologu i epilogu a mowami składającymi się na dialog filozoficzny w reszcie księgi
nasuwa niektórym biblistom przypuszczenie o ich różnym pochodzeniu. Tym bardziej że nie jest to tylko różnica formy, ale również treści.
W opowieści Hiobjawi siejako godzący się z losem męczennik, poddający się woli Jahwe, w poezji zaś jest to silny i gwałtowny, zmagający się z przeciwnościami człowiek. Opowieść zawiera wyraźną tendencję moralizatorską, dydaktyczną. Ukazuje ona pobożnego cierpiętnika Hioba jako przykład dla innych. Natomiast poetycka część księgi wydaje się wyznaniem jakiegoś kroczącego samotną i stromą drogą bojownika, który swe rozterki i zmagania ukazał w obrazie Hioba i jego przyjaciół. Toteż nieraz można spotkać się ze zdaniem, że opowieść zawarta w prologu
i epilogu i stanowiąca niejako "ramy historyczne" całej księgi jest znacznie starsza od dialogu poetyckiego. Autor poematu nie odważył się jej odrzucić i włączył ją do swego utworu, mimo że prolog i epilog - według przedstawicieli powyższej opinii - oszpecają całe dzieło. Takie stanowisko, jak to wykazali E. Dhorme, G. H”lscher czy H. H. Rowley, jest jednak niesłuszne. Na ogół przyjmuje się, że autor Księgi Hioba sam opracował całe swe dzieło, wykorzystując przy tym prawdopodobniejakieś tradycyjne opowiadanie o cierpiącym sprawiedliwym. Sama więc opowieść nie jest wymysłem autora Księgi Hioba, lecz u jej podstaw leży dawne, znane podanie o Hiobie, którego Ezechiel wymienia obok Noego i Daniela (Ez 14,14. 20) jako męża sprawiedliwego. Podanie to stało się podstawą, na której autor Księgi Hioba oparł cały swój poemat. Tak więc dawne

podanie ludowe oraz dialog poetycki stanowią, mimo różnego pochodzenia,
jedną zamierzoną przez autora całość, choć są w niej pewne fragmenty, które można traktować jako późniejsze uzupełnienie.

Zalicza się do nich przede wszystkim hymn (rozdz. 28) wysławiający niezgłębioną mądrość, którą zna tylko sam Jahwe. Leżące u jego podstaw wyobrażenie mądrości jest zupełnie inne niż w reszcie Księgi Hioba, a poza tym takie głębokie pojmowanie mądrości przez Hioba czyniłoby zbędnym cały rozdział trzydziesty ósmy, w którym Jahwe ukazuje się Hiobowi i ujawnia mu jego niewiedzę i niezrozumienie boskiej mądrości. Ponieważ hymn ten nie łączy się bezpośrednio z najbliższym kontekstem, uważa się go za samoistny utwór, później włączony do księgi. Podobnym fragmentem są mowy Elihu (rozdz. 32-37), którego imię nie występuje na początku i na końcu księgi, a przecież epilog zawierający wyrok Jahwe nad przyjaciółmi Hioba (42, 7-9) nie powinien go pomijać. Mowy Elihu rozrywają wyraźny związek pomiędzy zakończeniem trzydziestego pierwszego rozdziału, w którym Hiob żąda odpowiedzi od Jahwe, a początkiem rozdziału trzydziestego ósmego zawierającym taką odpowiedź,
co może wskazywać, że są one późniejszym dodatkiem. Ponadto w mowach
Elihu obserwuje się znacznie silniejszy wpływ języka aramejskiego niż w pozostałych częściach księgi. Mowy Elihu wyrażają także zupełnie inną postawę w ujęciu cierpienia i podają teologiczne rozwiązanie tego problemu.
Wykazują bowiem wychowawczą wartość cierpienia, które ma oczyścić człowieka z jego wyniosłości i pychy.

Wysuwano także różne, bardzo skomplikowane teorie co do powstawania i rozwoju Księgi Hioba (np. J. Lindblom). Wskazywano na różne pochodzenie nie tylko opowieści i dialogu, ale także poszczególnych elementów w samej opowieści - czyli w prologu i epilogu. Sugerowano, że jakiś późniejszy pisarz izraelski wprowadził do pierwotnie edomickiego dzieła
nowe elementy, np. postacie szatana i żony Hioba (1, 6; 2,1. 9-10) oraz nowe zakończenie (41,1-6), które potem zastąpiono innym, opartym na dawnej wersji edomickiej. Przypuszczano też, że mowy Jahwe (rozdz. 38-41)
są również późniejszą wstawką. Tutaj jednak zauważono, że wiążą się one zarówno z żądaniem Hioba (31, 35-40), jak i z jego ukorzeniem się (42,

7-9) i że bez tych mów brakowałoby uzasadnienia dla ostatecznego zakończenia opowieści. Niektórejednak fragmenty w tych mowach, takiejak
opis Behemot (40,15-24) czy Lewiatana (40, 25-41, 26), jako uzupełnienie opisu zwierząt w rozdz. 38 i w powiązaniu z tym wprowadzenie drugiej mowy
Jahwe, a także jedną z dwóch odpowiedzi Hioba (40,1-6), uważa się za późniejsze dodatki, pochodzące od innego autora czy autorów.

Trudno powiedzieć coś pewnego o czasie i miejscu działalności autora księgi. Brak jakichkolwiek aluzji do wydarzeń historycznych - co nie jest

rzeczą dziwną, jeśli się zważy, że literatura mądrościowa nie wykazywała żadnego zainteresowania historią - zupełnie uniemożliwia ustalenie dokładnej daty powstania dzieła. Próbowano ją oprzeć na założeniu, że autor Księgi Hioba znał jahwistyczno-elohistyczno-kapłańskie dzieło historyczne Pięcioksięgu. Wskazywano też na jego zależność od Jeremiasza (Jer 20,14-18 - Hiob 3, 3) lub Deutero-Izajasza (Iz 50, 4-10 - Hiob 13, 17-19; Iz 40, 6 - Hiob 14, 1-2) i podkreślano, że tłem Księgi Hioba jest nauka Jeremiasza i Ezechiela, którą autor świadomie zmienia. Uważa się za rzecz pewną, że księga powstała w czasach po niewoli babilońskiej, choć trudno datę jej powstania bliżej określić. Ponieważ Jezus, syn Syracha, niewątpliwie znał Księgę Hioba (Syr 49, 9), należy przyjąć, że musiała ona powstać najpóźniej przed 200 r. p.n.e. Ponieważ należy do gatunku literackiego, który w ramach literatury mądrościowej ukształtował się w ciągu długiego procesu rozwojowego, a ponadto widać w niej wyraźne wpływy języka aramejskiego, przyjmuje się na ogół, że mogła powstać w V wieku p.n.e. Także idea księgi, wyraźnie przeciwstawiająca się tradycyjnemu poglądowi na grzech i zbiorową odpowiedzialność (Ez 18, 1-32; 33, 10-20) i głosząca odpowiedzialność indywidualną, wskazuje na czasy po niewoli. Najprawdopodobniej księga powstała w V lub IV wieku p.n.e. Wprawdzie niektórzy sugerowali późniejsze daty, lecz nie można ich przyjąć, gdyż pozostałoby zbyt mało czasu na wprowadzenie wszystkich dodatków i uzupełnień, których dokonano przecież przed napisaniem tej księgi, a więc przed 200 r. p.n.e.

Nieznane też jest pochodzenie autora. Wzmianka, że Hiob należał do "mieszkańców Wschodu" (1, 3) i pochodził z "ziemi Uz" (1, 1) oraz że jego przyjaciele pochodzili z terenów leżących na wschód od Palestyny, może tylko wskazywać na pochodzenie ludowej tradycji o cierpiącym, sprawiedliwym Hiobie, ale nie pozwala określić ojczyzny autora księgi. Niektórzy uczeni na podstawie danych językowych przypuszczali, że autor Księgi Hioba był Edomitą i że księga ta powstała w krainie Edomu (np. H. Tur-Sinai, O. Eissfeldt, R. H. Pfeiffer); pogląd ten wydaje się bardziej niż inne uzasadniony.

Autor Księgi Hioba, wykorzystując ludową tradycję o cierpiącym Hiobie, starał się w niej przedstawić swoje własne, nękające go problemy. W jego dziele widać wewnętrzne zmaganie z tradycyjną wiarą, że cierpienie
jest karą za grzech. Załamywała się ona na przykładzie jego własnego

doświadczenia, gdyż cierpiał niewinny. Toteż w epilogu, inaczej niż

babiloński Hiob, dowodzi, że nie wolność od cierpienia, ale spokój w cierpieniu jest udziałem niewinnie cierpiącego. Sama jednak tajemnica niezasłużonego cierpienia pozostała w tej księdze nie rozwiązana.

Pięć ma#ych zwojów

ięć ksiąg należących do trzeciej części Biblii Hebrajskiej: Pieśń nad Pieśniami, Rut, Lamentacje, Kohelet (Eklezjastes), Ester - tworzą w kanonie hebrajskim pewną całość, którą określa się mianem "pięciu zwojów" (hebr. chamesz megillot). Księgi te odczytuje się w synagogach podczas nabożeństw z okazji dorocznych świąt judaizmu. Trudno jednak określić dokładnie, kiedy się ta praktyka przyjęła. Prawdopodobnie dopiero w okresie potalmudycznym, kiedy księgi zaczęto spisywać w jednym
zwoju, z którego następnie je odczytywano. Księgę Estery już w okresie Miszny czytano rankiem w Purim, potem zaś w wigilię tego święta. Czytanie Lamentacji podczas obchodzonego na pamiątkę zburzenia świątyni dnia postu, Tisza Beaw (dziewiątego dnia miesiąca aw), jest poświadczone dopiero w VIII wieku, w tzw. okresie gaonatu. Pieśń nad Pieśniami czyta się w Święto Paschy (u Sefardyjczyków) lub w sobotę tygodnia paschalnego, podobnie Księgę Koheleta czyta się w sam dzień jesiennego Święta Szałasów (Kuczki, Sukkot) lub w sobotę przypadającą w tygodniu świątecznym. Księgę Rut czyta sig podobnie w Święto Tygodni (Szawuot), obchodzone siedem tygodni po Święcie Paschy.

Pieśń nad Pieśniami

oezja hebrajska nie zajmowała się wyłącznie tematyką religijną. Nawet w Psałterzu, będącym zbiorem lirycznej poezji hebrajskiej, znajduje się zupełnie świecka pieśń miłosna. Jest nią Psalm 45, będący świeckim hymnem weselnym, skierowanym do króla i jego małżonki z okazji ich zaślubin. Do tego samego rodzaju twórczości należy także księga zatytułowana "Pieśń nad Pieśniami Salomona". Tytuł ten, będący dosłownym tłumaczeniem hebrajskiego szir haszirim aszer li-Szlomo,

oznacza właściwie "najpiękniejsza pieśń Salomona". Księgę tę przypisywano

Salomonowi niewątpliwie dlatego, że kilka razy wymienia się w niej jego imię (Pnp 1, 5(?); 3, 7. 9.1 l; 8,11-12) oraz że króla tego uważano, jak o tym świadczy Pierwsza Księga Królewska, za twórcę 1005 pieśni (1 Krl 5,12) i na podstawie tej tradycji w Pieśni nad Pieśniami widziano właśnie jego najpiękniejszy utwór poetycki.

W rzeczywistości jednak wzmianki o Salomonie w Pieśni nad Pieśniami wykluczają jego autorstwo i dowodzą późniejszego ukształtowania się tej tradycji. W poemacie tym bowiem mówi się kilka razy o Salomonie, ale zawsze w trzeciej osobie, i nigdzie się nie twierdzi, że to on sam przemawia.

Poezja miłosna jest ponadczasowa, toteż niektórzy uważają, że poemat ten powstał, jeśli nie w czasach Salomona, to przynajmniej przed niewolą. Powołują się przy tym na to, że poeta porównuje Jerozolimę z Tircą (6, 4), dawną stolicą królestwa północnego z czasów od Jeroboama I do Omriego (por. 1 Krl 14, 17), a więc na przełomie X i XI wieku p.n.e., raczej jednak autor, piszący w okresie sporów z Samarytanami (V-IV w. p.n.e.), wolał zamiast Samarii wymienić dawną stolicę północnych plemion

izraelskich. Wskazywano też na niektóre dane nie zaczerpnięte z Ksiąg Królewskich, lecz innej tradycji. Według 1 Krl (1 l, 3) Salomon miał 700 żon i 300 nałożnic. Natomiast Pieśń nad Pieśniami przypisuje mu tylko 60 żon i 80 nałożnic, ale za to dodaje mu "panien bez liku" (6, 8). Wzmianki te mogą pochodzić z innej tradycji, lecz wcale nie dowodzą wczesnego powstania utworu, tym bardziej że jego język każe go umieścić w czasie nie

tylko wiele lat po Salomonie, ale wręcz kilka wieków po epoce królewskiej w Izraelu.

Język hebrajski Pieśni nad Pieśniami zawiera cechy występujące też w innych, późnych księgach Starego Testamentu, takich jak Księga Jonasza czy Księga Koheleta (Eklezjastesa), a charakterystyczne także dla języka Miszny, zbioru tradycji ustnych judaizmu, pochodzących z czasów od III w. p.n.e. do II w. n.e., a ostatecznie spisanych w III w. n.e. W Pieśni nad Pieśniami widać wpływy języka aramejskiego i perskiego (np. wyraz pardes - sad, ogród, 4, 13; czy egoz - orzech, 6,11), a nawet greckiego (np. wyraz appirion - lektyka - od greckiego foreion, 3, 9; czy kofer - henna - od greckiego kypros). Toteż większość biblistów uważa, że księga powstała w epoce perskiej, około 400 r. p.n.e., a nawet później, w okresie hellenistycznym, po podboju Palestyny przez Aleksandra

Wielkiego w 332 r. p.n.e. Niektórzy, np. W. Rudolph, usiłowali wykaza,, że jakiś zbiór pieśni miłosnych i weselnych związany z postacią Salomona istniał około 500 r. p.n.e. Wszyscy jednak przyjmują, że księga ta

w obecnej formie pochodzi ze znacznie późniejszych czasów. Kilkakrotna wzmianka o "córkach jerozolimskich" (2, 7; 3, 5. 10; 5, 8. 16; 8, 4) nasuwa przypuszczenie, że miejscem powstania Pieśni nad Pieśniami była Jerozolima.

Swoisty charakter tej pierwotnie anonimowej księgi można określić tylko na podstawie jej treści. Wszystkie zaś dotychczasowe próby jej wyjaśnienia zmierzają w zasadzie w dwóch różnych kierunkach. Według jednego uważa się całą Pieśń nad Pieśniami za jednolity poemat, stanowiący
swego rodzaju utwór dramatyczny, w którym jeden aktor miał występować w różnych rolach. Jednak przeciw takiemu pojmowaniu Pieśni nad Pieśniami przemawia zupełny brak stopniowo rozwijającej się akcji dramatycznej oraz wybitnie liryczny charakter całego utworu. Toteż niektórzy zwolennicy tego kierunku (np. M. Thilo, A. Bea) dowodzili, że Pieśń nad Pieśniami jest jednolitym poematem lirycznym, w którym opisuje się w zamierzonym porządku różne stany miłości, poczynając od pierwszego uczucia poprzez narzeczeństwo, zaślubiny do spełnienia miłości
w małżeństwie. Takiemu jednak układowi przeczy częsta zmiana osób, myśli i nastrojów oraz sama treść księgi, gdyż już pierwsze jej zdania wskazują, że kochankowie osiągnęli cel swej miłości i zaspokoili tęsknotę w pełni miłosnego zjednoczenia.

Według drugiego kierunku interpretacyjnego uważa się Pieśń nad Pieśniami za zbiór różnych, drobnych, powstałych niezależnie poematów, z których każdy stanowi pewną odrębną całość. Poematy te są pieśniami miłosnymi i wątek miłosny nadaje pewien jednolity charakter całej księdze. Jednolitość księgi określa i to, że zawarte w niej pieśni wykonywano
podczas obrzędów weselnych. Taka interpretacja wydaje się bardziej prawdopodobna; tym bardziej że, jak zwrócono na to ponad sto lat temu uwagę (np. J. G. Wetzstein), zdają się ją uzasadniać zwyczaje panujące wśród ludów Bliskiego Wschodu. W rejonie tym bowiem zaślubinom towarzyszą trwające przez tydzień uroczystości weselne, podczas których śpiewa się ku czci oblubieńców liczne pieśni, określane arabskim terminem
wasf. Siedmiodniowe uroczystości weselne nazywa się w niektórych

okolicach "tygodniem królewskim", a oblubieńców określa się mianem króla i królowej. W pieśniach towarzyszących obrzędom zaślubin wysławia
się piękność nowożeńców. Podobne elementy mamy też w Pieśni nad Pieśniami, w której umiłowany opiewa ukochaną (4,1-7), ona zaś sławi jego piękno (5, 10-16), a potem wysławiają oblubienicę wszyscy jej towarzyszący (7, I-6). Wyjaśniałoby to, dlaczego oblubieńcowi nadaje

się imię Salomona, a oblubienicy imię Szulamitki (Szunamitki). Władca ten bowiem był w pełnym blasku królem izraelskiej przeszłości. Ona zaś uchodziła za najpiękniejszą dziewczynę w Izraelu (1 Krl 1, 3; 2, 17).
W księdze znalazły się także różne pieśni opiewające miłość dwojga kochanków, nie mające bezpośredniego związku z uroczystością zaślubin. Według zachowanych w Talmudzie babilońskim świadectw Pieśń nad Pieśniami recytowano jeszcze w II w. n.e. podczas uroczystości weselnych i świeckich spotkań (Sanhedrin, lOla, Tosefia, Sanhedrin, 12, 10).

Pieśń nad Pieśniami jest zbiorem świeckiej liryki miłosnej. Zawarte w niej utwory składają się na niezrównanej piękności poemat, pełen śmiałych metafor, jeden z najwspanialszych erotyków w literaturze światowej. Mimo że w Pieśni nad Pieśniami opiewa się w przepięknych obrazach uroki ludzkiej miłości, przetrwała ona do naszych czasów tylko dlatego, że nadano jej religijne znaczenie, tłumacząc ją alegorycznie. Pieśń mówi o narodzinach miłości i jej dojrzewaniu, o próbach, jakim ją poddano, i jej utwierdzeniu, o radości i owocach, jakie przynosi, oraz o jej potędze i triumfie. Tak rozumiano Pieśń nad Pieśniami w judaizmie jeszcze w I w. n.e. Dlatego istniały znaczne opory przeciw włączeniu jej do kanonu ksiąg świętych. Opory te przełamał Rabbi Akiba ben Josef, który interpretując ten poemat alegorycznie, twierdził, że stanowi on opis miłości Jahwe, ukazanego pod postacią miłującego, czyli Salomona, do Izraela, przedstawionego w postaci umiłowanej, czyli Szulamit. Dzięki temu księga świecka stała się księgą świętą i została włączona do kanonu biblijnego. Mimo to długo jeszcze fragmenty Pieśni nad Pieśniami, pojmowane zupełnie dosłownie, śpiewano w szynkach i gospodach, czym wywoływano oburzenie Rabbiego Akiby (Mekhilta do Wj 15, 2). Świadczy
to o kruchości podstaw alegorycznej interpretacji tej księgi, przejętej mimo to później przez chrześcijaństwo, które dostosowało ją do własnych wierzeń. W interpretacji chrześcijańskiej Pieśń nad Pieśniami jest alegorycznym opisem miłości Chrystusa do jego oblubienicy - Kościoła. Takie pojmowanie Pieśni nad Pieśniami powodowało różne ekstrawagancje
egzegetyczne. Jeden z egzegetów (E. W. Hengstenberg), wyjaśniając zdanie: "twój pępek to okrągła czara, niech w niej nie zabraknie wina" (7 3), twierdził, że pępek Szulamitki jest kielichem, którym Kościół ożywia tych, którzy pragną zbawienia. Na podstawie stwierdzenia, że u oblubieńca

jest "sześćdziesiąt królowych i osiemdziesiąt nałożnic oraz panien bez liku" (6, 8), inny biblista (C. Wordsworth) wysnuwał wniosek, że więcej

będzie sekciarzy niż członków prawdziwego Kościoła. Jeśli oprzemy się na
takich zasadach, każde słowo może wszystko oznaczać. Toteż taka dowolna interpretacja alegoryczna nie ma żadnego sensu.

W drugim ćwierćwieczu naszego stulecia modne była upatrywanie w Pieśni nad Pieśniami fragmentu dawnej liturgii związanej z kultem Adonisa (T. J. Heek) lub kultem Isztar (W. Wittekindt). Według tych opinii księga ta miała być pozostałością starożytnego kultu płodności. W Szulamitce widziano zaś boginię, która poprzez święte zaślubiny łączyła się z królem, by wyzwolić wraz z deszczem u progu nowego roku siły przyrody i w ten sposób zapewnić jej płodność. Trudno jednak wyobrazić sobie, by księga związana z kultem tak ostro potępianym w ciągu całych dziejów judaizmu została włączona do jego świętych pism, nawet gdyby, jak to utrzymywali zwolennicy tej teorii, została odpowiednio
przetransponowana. Prawdopodobnie można by się dopatrzyć w Pieśni nad Pieśniami pewnych aluzji do kultu Adonisa czy Isztar, ale trudno się zgodzić z twierdzeniem, że był to poemat kultowy.

Zważywszy więc, że jeszcze w I w. n.e. traktowano poszczególne części tego pięknego, lirycznego poematu jako pieśni miłosne, najbardziej słuszne jest przyjęcie zwykłej, naturalnej, dosłownej interpretacji. Pieśń nad Pieśniami należy więc traktować jako zbiór świeckich liryk miłosnych, pochodzących z różnych, może i bardzo dawnych czasów. Jednak ich układ i redakcja, które mogą być nawet dziełem jednego autora, są znacznie późniejsze i zapewne pochodzą z IV wieku p.n.e.

Księga Rut

iewielka, gdyż obejmująca tylko cztery rozdziały (w sumie 85 wersetów),

Księga Rut przedstawia w popularnej formie historię, która miała się wydarzyć w czasach sędziów. Dlatego też w Septuagincie oraz w innych przekładach, także polskich, znajduje się ona bezpośrednio po Księdze Sędziów.

Krótki opis ukazuje losy judejskiej rodziny, która zmuszona głodem opuściła Betlejem i udała się do Moabu. Tam, po śmierci ojca Elimelecha, jego dwaj synowie Machlon i Kilion poślubili moabickie dziewczęta. Po

upływie około dziesięciu lat również oni zmarli. Wówczas matka ich Noomi (pod wpływem Septuaginty i Wulgaty przyjęła się u nas niepoprawna

forma jej imienia - Noemi), straciwszy męża i synów i pozostawszy tylko z synowymi, postanowiła wrócić do ojczyzny (Rut 1,1-6). Udała się więc do ziemi judzkiej, a w drodze towarzyszyły jej obie synowe (1, 7-22). Noomi, dziękując im za opiekę, skłaniała je do pozostania w ojczystym kraju. Jedna z nich, Orpa, posłuchała teściowej i zawróciła. Druga jednak, Rut, nie uległa namowom Noomi i poszła z nią dalej: "Dokąd ty pójdziesz i ja pójdę. Gdzie ty zamieszkasz i ja zamieszkam. Twój lud stanie się moim
ludem, a twój Bóg będzie moim Bogiem" (1, 16). Razem więc ruszyły w drogę i przybyły do Betlejem, skąd pochodziła Noomi. Dalej następuje opowieść o tym, jak to skromna i pracowita Rut poszła podczas żniw zbierać kłosy na polu jednego z miejscowych bogaczy imieniem Boaz. Dzięki swej pracowitości i całej swej postawie zyskała względy i przychylność
Boaza, który okazał się bliskim krewnym męża Noomi i jej synów. Jako krewny męża Rut Boaz był zobowiązany do wypełnienia prawa lewiratu (szwagrostwa). Prawo to według Księgi Powtórzonego Prawa (25, 5-10) nakazywało mężczyźnie ożenić się z wdową po jego bracie, jeśli ten umarł nie pozostawiwszy potomka. Obowiązek ten obejmował także innych krewnych zmarłego. Pierwsze dziecko z takiego związku uważano za potomka zmarłego męża.

Idąc za radą teściowej, zachęcającej ją, aby założyła nowe ognisko domowe, Rut umyła się, namaściła, przywdziała strojne szaty i udała się, jak o tym mówi rozdział trzeci, nocą na pole Boaza, gdzie ten przesiewał wymłócony jęczmień. Słuchając rady Noomi, poczekała, aż zakończył pracę, najadł się, napił i w dobrym nastroju ułożył do snu. A potem, gdy zasnął, Rut podeszła doń niepostrzeżenie, odkryła jego nogi i położyła się przy nim. Ocknąwszy się, zbudzony chłodem, o północy, Boaz spostrzegł ze zdziwieniem leżącą u jego nóg kobietę. Na pytanie, kimże ona jest i co tu robi, odrzekła mu: "Ja jestem Rut, twoja służebnica. Rozpostrzyj na mnie swój płaszcz i okryj mnie, gdyż ty jesteś moim wykupicielem", czyli krewnym mającym obowiązek wypełnienia w stosunku do niej prawa lewiratu. Boaz nie zamierzał uchylać się od wypełnienia tego obowiązku, choć był jeszcze inny, bliższy od niego krewny. Pozwolił jej więc pozostać przy sobie do rana. O świcie zaś, gdy zamierzała odejść, obdarzył ją sześcioma miarami zboża i kazał wrócić do teściowej. Ponieważ ów bliższy
krewny zrezygnował ze swego lewirackiego prawa wykupu, Boaz, jak

o tym mówi rozdział czwarty, dopełnił swego obowiązku, pojął Rut za żonę i wprowadził do swego domu. Wkrótce Rut powiła syna, któremu po usynowieniu go przez Noomi nadano imię Obed. To właśnie Obed był

dziadkiem Dawida, największego króla w dziejach Izraela. Księgę zamyka, dodana później, krótka genealogia Dawida.

Księga Rut opisuje więc pewien epizod z historii jednej z izraelskich rodzin. Zawarta w niej opowieść zbliża się do podania ludowego, z którego na pewno wyrosła. Ma w sobie dużo uroku, wywołanego nie tylko dyskretną atmosferą poetycką poszczególnych scen, lecz przede wszystkim delikatnością i szlachetnością uczuć ożywiających poszczególne
postacie. Księgę tę uważa się ze względu na jej styl i rozwinięte formy narracyjne za najstarszy przykład noweli w literaturze starohebrajskiej. Należy więc do późniejszych, bardziej rozwiniętych form opowieści. Jej usytuowanie geograficzne i czasowe oraz opis zachowania bohaterów wskazują, że autor prawdopodobnie wykorzystał jakieś dawne tradycje. O dawności tradycji świadczą też imiona niektórych postaci, jak Elimelech,
Noomi i Boaz; pozostałe imiona mają znaczenie symboliczne, np. Machlon oznacza "choroba", Kilion - "wyniszczenie", Orpa - "uciekająca, podająca tyły", Rut zaś tłumaczy się nieraz "towarzysząca". Ukazanie głównych postaci: Noomi, Rut i Boaza, jako ludzi szlachetnych, pracowitych,
wspaniałomyślnych i bojących się Boga na tle idylli wiejskiego życia miało
na celu wykazanie czytelnikom, że szczęście rodziny zależy od szlachetnego
charakteru jej członków. Przypuszcza się, że autor miał jeszcze inny cel. Mianowicie przez ukazanie Moabitki Rut, która dochowując wierności rodzinie męża, opuściła własną ojczyznę i porzuciła swą religię, chciał wyrazić protest przeciw bezwzględnej postawie Ezdrasza i Nehemiasza wobec małżeństw mieszanych (Ezd 9, 12-14; 10, 2-44; Neh 13, 1-3. 23-30).

Ostatnie spostrzeżenie pozwala uznać, że pochodzenie tego utworu z czasów po niewoli jest niemal całkowicie pewne i nie kwestionowane. Na
czasy reformy Nehemiasza i Ezdrasza wskazuje ponadto fakt, że księga ta znajduje się w trzeciej części kanonu Starego Testamentu, a więc wśród "pism", nie zaś w drugiej części, wśród "proroków". Pierwszy werset

Księgi Rut zdaje się też wskazywać, że jej autor znał już deuteronomiczne opracowanie Księgi Sędziów. Wyjaśnienie zaś zwyczaju związanego z zawieraniem kontraktów kupna i sprzedaży (Rut 4, 7) wskazuje, że był on wówczas przestarzały i już zapomniany, dlatego trzeba było go na nowo wyjaśniać. Na czasy powstania księgi już po niewoli wskazują także zarówno występujące w niej arameizmy, jak i pewne cechy charakterystyczne
dla późnego okresu rozwoju języka hebrajskiego. Toteż przyjmuje się na ogół, że Księga Rut powstała jako jednolita całość, będąca dziełem

jednego autora, w końcu V lub w początkach IV w. p.n.e. Podkreśla się też, że przez przypomnienie, iż w żyłach Dawida płynęła krew Moabitki, autor Księgi Rut chciał nie tylko zaprotestować przeciw polityce Nehemiasza
i Ezdrasza wobec małżeństw mieszanych, ale i wskazać, że w najbardziej decydujących momentach judaizm był religią otwartą i nie sprzeciwiał się przyjmowaniu nowych wyznawców, czyli prozelitów. Rut bowiem została ukazana w księdze jako prozelitka, gdyż jeszcze przed małżeństwem z Boazem porzuciła wierzenia własnego ludu i przyjęła religię swojej teściowej. Księga Rut wskazuje więc, że także w judaizmie V i IV wieku p.n.e. ścierały się różne tendencje i obok ciasnego partykularyzmu nie brakło szerszych horyzontów. Dzięki temu i dzięki walorom literackim księga zachowała trwałą wartość i siłę pociągającą, stawiające ją w rzędzie nieprzemijających pomników starotestamentowej literatury.

Lamentacje

sięga Lamentacji składa się z pięciu poematów, z których cztery pierwsze są akrostychami, tzn. każda strofa zaczyna się od kolejnej litery hebrajskiego alfabetu. Trzeci ponadto wyróżnia się tym, że nie tylko każda strofa, ale i każdy werset w trójwierszowej strofie zaczyna się od tej samej kolejnej litery alfabetu. Piąty poemat nie jest akrostychem, ale zawiera tyle strof, ile liter liczy hebrajski alfabet. Poematy te, jak świadczy tradycja rabiniczna, zwano pierwotnie kinot, co znaczy "pieśni żałobne, lamentacje, opłakiwania". Wyrażenie to tłumacze Septuaginty oddali terminem threnoi, mającym to samo znaczenie. Poprzez Wulgatę termin ten przeniknął do innych przekładów i dziś, także w języku polskim, poematy te nazywa się również trenami. Natomiast w Biblii Hebrajskiej poematy te noszą nazwę ejcha (jakże, ach), od pierwszego stereotypowego słowa, którym rozpoczyna
się każdy z nich. Ponieważ w lamentacjach: drugiej, trzeciej i czwartej, przestawiono kolejność dwóch liter alfabetu hebrajskiego (litera pe występuje
przed ain, zamiast odwrotnie) oraz brak ich zupełnie w piątej, przypuszcza się, że nie pochodzą one od jednego autora.

W Bibl□ Hebrajskiej księga ta jest anonimowa, lecz już w Septuagincie poprzedzono ją krótkim wstępem pisanym prozą, przypisującym ją

Jeremiaszowi. Toteż w wersji Septuaginty i w innych przekładach Księga Lamentacji znajduje się bezpośrednio po Księdze Jeremiasza. Tradycja

przypisująca Jeremiaszowi autorstwo lamentacji wywodzi się z Drugiej Księgi Kronik, której autor napisał: "Jeremiasz ułożył pieśń żałobną o Jozjaszu, a wszyscy śpiewacy i śpiewaczki wykonują ją w swych biadaniach nad Jozjaszem do dnia dzisiejszego" (2 Krn 35, 25). Wzmianka ta świadczy, że tradycja miała dawną proweniencję, lecz w niczym nie potwierdza, że napisana przez Jeremiasza lamentacja była identyczna z lamentacjami zawartymi w zbiorze określanym mianem Księgi Lamentacji.

Przeczy temu twierdzenie (Lam 2, 9), że prorocy działający w Judei nie mieli wizji i nie otrzymywali objawień od Jahwe. Wskazuje to, że nie tylko Jeremiasz, ale i żaden inny z proroków nie był autorem tej lamentacji, gdyż tego by nie napisał. Oczekiwanie rychłej klęski Babilończyków (Lam 3, 64-66) było sprzeczne z poglądami Jeremiasza, podobnie jak liczenie na pomoc Egiptu (Lam 4, 17), czemu Jeremiasz również stale się przeciwstawiał. Rzekoma aluzja do Sedecjasza (Lam 4, 20) zawiera inną ocenę tego króla niż dana przez Jeremiasza. Także pojęcie winy i kary (Lam 5, 7) nie zgadza się z poglądami Jeremiasza (Jer 31, 29-30).

Ponadto względyjęzykowe i stylistyczne przemawiają przeciw Jeremiaszowemu autorstwu Księgi Lamentacji.

Lamentacje nie są więc dziełem Jeremiasza i nie są dziełem jednego autora. Świadczą o tym nie tylko przestawiony porządek liter alfabetu hebrajskiego w drugim, trzecim i czwartym poemacie, spotykany zresztą i w innych księgach Starego Testamentu, ale także różnice językowe i stylistyczne. Druga i czwarta lamentacja różnią się od pozostałych bardziej podniosłym stylem, większym bogactwem myśli i doskonalszą formą. W pierwszej, drugiej i czwartej lamentacji alfabetyczny podział strofodpowiada podziałowi wyrażanych myśli, taki podział nie występuje w dwóch pozostałych. Istnieją też różnice w technice stosowania paralelizmu członów, gdyż pierwsza i trzecia lamentacja różni się od drugiej i czwartej, które też różnią się od siebie formą. Obok różnic formalnych jeszcze bardziej przeciw wspólnemu autorstwu lamentacji przemawiają różnice treści.

Treścią lamentacji drugiej, czwartej i piątej jest zburzenie Jerozolimy

w 587/6 r. p.n.e. i nieszczęścia, jakie z tego powodu spadły na miasto, cały kraj i jego ludność. Lamentacje te musiały więc powstać krótko po tej klęsce. Przy czym częste nawiązywanie do konkretnych wydarzeń, żywość i świeżość przeżyć zdają się wskazywać, że druga i czwarta powstały wkrótce po katastrofie. Najwcześniejsza wydaje się druga lamentacja, którą niewątpliwie napisał ktoś, kto był naocznym świadkiem zdobycia

Jerozolimy. Następna jest zapewne czwarta lamentacja, która zdaje się dziełem kogoś z bliskiego otoczenia ostatniego króla Judy Sedecjasza, kto wraz z nim opuścił Jerozolimę przed zajęciem jej przez Babilończyków (Lam 4,19-20). W#lamentacji tej pod koniec okresu niewoli, lub jeszcze później, zmieniono zakończenie (Lam 4, 22). Piąta lamentacja, najbardziej opisowa i jakby mniej poetycka, obfituje w sformułowania świadczące o żywej reakcji jej autora na przeżywane wydarzenia. Wydaje się dziełem jednego z Judejczyków, spośród tych, którzy pozostali w zniszczonym kraju i uginali się pod jarzmem narzuconym im przez zwycięzców. Skarży się bowiem: "Nasze dziedzictwo przeszło do obcych, a nasze domy do cudzoziemców" (Lam 5, 2). "Musimy pić naszą wodę za pieniądze i musimy płacić za nasze drzewa" (5, 4). "Młodzi chłopcy muszą obracać młyńskie kamienie, a młodzieńcy potykają się pod ciężarem drew" (5,13). Pierwsza lamentacja, niewątpliwie znacznie późniejsza, jest najbardziej teologiczna i ma charakter bardziej ogólny. Najpóźniejsza jest lamentacja trzecia, której forma i treść sprawiają wrażenie pewnej sztuczności. Uważa się ją za indywidualną skargę jednostki na własny, nieszczęśliwy los. Niektórzy widzą w niej aluzje do losów Jeremiasza (Lam 3, 53. 58. 60). Nie
znaczy to jednak, że jest ona dziełem tego proroka, raczej że jej autor upatrywał w losach Jeremiasza uosobienie cierpień Izraela i widział w Jeremiaszu sługę Jahwe, łub też że znał on już tradycję przypisującą powstanie lamentacji Jeremiaszowi. Lamentacja nie ma bezpośrednich odniesień do wypadków, na których tle powstała, gdyby więc nie jej charakter ludowej, powszechnej skargi, trudno byłoby wykazać, że odnosi się do wydarzeń związanych z upadkiem Jerozolimy.

Wszystkie lamentacje powstały w czasie niewoli babilońskiej i nawet jeśli chodzi o trzecią, najpóźniejszą, to mimo pewnego pokrewieństwa z Deutero-Izajaszem nie ma powodu, aby przesuwać jej powstanie poza rok 538 p.n.e. Skargi zaś na beznadziejność położenia przemawiają za powstaniem jej przed zakończeniem niewoli.

Zadawano sobie pytanie, gdzie powstały lamentacje: czy w Palestynie czy w Babilon□, a odpowiedź na nie nastręcza niemałych trudności. Wydaje się jednak, że żywa reakcja w lamentacji drugiej i czwartej na bezpośrednie przeżycia oraz ciągłe nawiązywanie do tła, którym jest spustoszona Jerozolima, byłyby bardziej naturalne w ustach palestyńskiego poety. Mało prawdopodobne wydaje się też, by o tym, że prorocy nie otrzymują więcej objawień (Lam 2, 9), napisał ktoś z Babilonii, gdzie

działał Ezechiel.

Lamentacje zostały napisane w określonym celu. Wygłaszano je czy śpiewano w dniach żałoby narodowej, obchodzonych rokrocznie przynajmniej od czasów Zachariasza (Zach 7, 3-5; 8, 19), a może jeszcze wcześniej (Iz 61, 3), na pamiątkę oblężenia Jerozolimy, jej zburzenia i śmierci Godoliasza. Wyjaśniałoby to także różnorodność poematów, będących dziełem wielu autorów i powstałych w różnych czasach, choć poruszających podobne tematy. Ich wzruszające piękno stanowi zarazem świadectwo trudnych chwil narodu i oddaje atmosferę wewnętrznego życia kółjahwistycznych po straszliwej klęsce i załamaniu dotychczasowych
form życia narodowego. Lamentacje wskazują także, iż nauczanie proroków
wywierało głęboki wpływ na życie narodu w czasie niewoli, i wyjaśniają narodziny judaizmu po powrocie do ojczyzny. Tradycja bowiem uczyła, że przed sądem Jahwe należy wyznać swą winę i chylić się w pokorze (Lam
1, 3-4; 5,16-20). Taka zaś postawa była właśnie skutkiem działalności proroków, którzy swym nauczaniem przygotowali naród do przetrwania klęski i ułatwili mu wydźwignięcie się z nieszczęścia, przyczyniając się zarazem do zmiany dotychczasowych wierzeń i koncepcji religijnych.

Księga Koheleta, czyli Eklezjastesa

azwa kolejnej księgi Starego Testamentu, będącej typowym przykładem literatury mądrościowej, pochodzi od jej tytułu: "Słowa Koheleta, syna Dawida, króla w Jerozolimie" (1, 1). Rzucający się w oczy fakt, że posłużono się tutaj rodzajem żeńskim na oznaczenie autora, wyjaśniano tym, że podobnie jak w księdze Ezdrasza (2, 55. 57) termin ten ma oznaczać urząd lub funkcję. Toteż przez hebrajski termin kohelet ("zgromadzający") rozumiano przełożonego zgromadzenia lub przemawiającego podczas zgromadzenia. Dlatego przetłumaczono go na grecki eklezjastes (zwołujący), a na polski - kaznodzieja. Nie ulega wątpliwości, że postać ukryta pod tym tajemniczym imieniem i dzieląca się swymi doświadczeniami miała uchodzić za Salomona, który panował nad całym Izraelem (1,12), a któremu tradycja przypisała głęboką mądrość i wielkie bogactwo i uczyniła zeń autora części literatury mądrościowej. Jednak nietrudno zauważyć, że była to tylko fikcja literacka, słabo zamaskowana

i niekonsekwentnie przeprowadzona. Autor bowiem nie przemawia jak władca, ale jak poddany, i to taki, z którym władze się nie liczą. Pisał

bowiem: "Jeśli widzisz, że w kraju uciska się ubogiego i gwałci sprawiedliwość i prawo, to nie dziw się temu, gdyż nad człowiekiem wysoko postawionym czuwa wyższy, a nad nimi stoją jeszcze wyżsi" (5, 7). "Na to wszystko patrzałem i zwracałem uwagę na wszystkie czyny, które dzieją się pod słońcem, gdy człowiek panuje nad człowiekiem, aby mu wyrządzać zło" (8, 9). Nieraz zabiera głos jak poddany krytykujący postępowanie władzy: "Jeszcze widziałem pod słońcem miejsce, gdzie powinno być prawo, a tam było bezprawie, i miejsce, gdzie powinna być sprawiedliwość, a tam była niegodziwość" (3, ł6). "Ponownie przyj-rzałem się wszystkim uciskom, które dzieją się pod słońcem. I oto widziałem łzy uciśnionych nie mających pocieszyciela, a w rękach ich ciemięzców była władza i nie mieli pocieszyciela" (4, ł). Ponadto autor pisze tak, jakby przed nim było wielu władców w Jerozolimie (1, 16; 2, 9), tymczasem przed Salomonem panował w niej tylko Dawid. Autor wydaje się raczej mieszkańcem prowincji jakiegoś wielkiego państwa, gdyż krytycznie wyraża się o systemie rządzenia opartym na donosiciels-twie: "Także w swej wiedzy nie przeklinaj króla, nie przeklinaj bogacza w twej sypialni, gdyż ptak niebieski może zanieść twój głos, a stwór skrzydlaty donieść słowo" (10, 20).

Panujący w kraju nieporządek, niestałość i anarchia (4,13-16;10,1#20) zdają się wskazywać, że autor nawiązuje do sytuacji panującej w okresie perskim, a nawet greckim. Już to wszystko wyklucza autorstwo Salomonowe
Księgi Koheleta. Bardziej jeszcze przemawiają przeciw temu względy językowe. W ksigdze nie tylko widoczne są wpływy aramejskie, ale zarówno słownictwo, jak i składnia wykazują cechy charakterystyczne dla języka Miszny, czyli zbioru nauk judaizmu, głoszonych między III w. p.n.e. a II w. n.e. i spisanych ostatecznie w III w. n.e. Występują też w niej terminy, które pojawiły się w języku hebrajskim dopiero po niewoli, takie jak np. pardes (sad, park), medina (kraj, prowincja), pitgam (dekret, rozkaz, prawo). Są też w niej zwroty hebrajskie, będące niewątpliwym przekładem z greckiego: np. terminjaje, użytyjak greckie kalos w znaczeniu:
odpowiedni, stosowny, termin mikre w znaczeniu greckiego tyche (przypadek, los) czy zwrot laasot tow (dobrze czynić), będący tłumaczeniem
greckiego eu prattein. Wpływy te wskazują, że księga ta powstała przynajmniej po zetknięciu się mieszkańców Judei z grecką kulturą, a więc

po jej podboju przez Aleksandra Wielkiego w 332 r. p.n.e.

Na późne powstanie księgi wskazują też zależności literackie. Jej autor znał niewątpliwie Kodeks Kapłański, Księgę Przysłów, Księgę Hioba oraz

Ksiggę Malachiasza, zwłaszcza gdy mówiąc o ślubach wspomina "p
osłańca bożego" jako ich stróża (5, 3-5; por. Kpł 30, 3; Pp 23, 21; M1 2, 7). Wydaje się jednak, że Księgę Koheleta znał autor Mądrości Syracha, piszący swe dzieło około 190 r. p.n.e., toteż można przyjąć, że powstała ona przed 200 r. p.n.e. Potwierdzeniem tej daty wydają się akcenty polemiczne wobec Koheleta, spotykane w księdze zwanej Mądrością Salomona, będącej wytworem hellenistycznego judaizmu, której powstanie różni autorzy umieszczają między 200 r. p.n.e. i 50 r. n.e.

Główną myśl księgi, wyrażającą przekonanie o marności i nicości całego życia, zawarł autor w rozpoczynającym ją i powtarzanym często, bo aż dwadzieścia pięć razy, zwrocie: "marność nad marnościami, wszystko jest marnością i gonitwą za wiatrem" (1, 2. 14). Mimo ciągłego nawrotu tego refrenu trudno stwierdzić, że księga ma jakąś jednolitą, uporządkowaną treść. Toteż na temat powstania księgi wysuwano różne teorie. Twierdzono, że jest ona po prostu zestawieniem, nieraz dość luźnym, różnych wyznań autobiograficznych, rozważań ogólnych, pojedynczych przypowieści i upomnień, odnoszących się do różnych dziedzin ludzkiego życia (np. A. Weiser). Widziano też w niej dialog dwóch osób reprezentujących różne poglądy (np. I. G. Herder) lub pracę różnych glosatorów (A. M. McNeile, K. Siegfried), którzy połączyli świeckie maksymy (hochma 4, 5; 7,1. 7; 8, I) z uwagami religijnymi (chasid
2, 26; 7, 18), co umożliwiło później włączenie jej do kanonu. Najbardziej jednak prawdopodobne jest przypuszczenie, że jest ona w zasadzie jednolitym dziełem, w którym autor poprzez częstą zmianę formy i stylu, osobiste wynurzenia i retoryczne pytania wyraża swe wewngtrzne zmagania
w dążeniu do poznania prawdy. Tłumaczyłoby to zarazem w znacznej mierze liczne wahania, napięcia i sprzeczności w treści oraz nierówności stylistyczne (K. Galling, R. Gordis), co niektórzy przyjmowali także jako rezultat uzupełniających prac późniejszych redaktorów (E. Podechard, P.

Haupt, K. Siegfried, G. W. H. Bickell, O. Eissfeldt), tym bardziej że dość jednolity język przemawiałby za taką hipotezą. Tylko samo zakończenie (ł2, 9-ł4) uważa się na ogół za późniejszy dodatek innego autora. Zważywszy, że jeszcze w II w. n.e. podawano w wątpliwość kanoniczność Księgi Koheleta, stają się zrozumiałe późniejsze uzupełnienia, zmiany wcześniejszych wierzeń i poglądów, gdyż trzeba było przystosować je do nowej sytuacji. Księga Koheleta należy bowiem do najpóźniejszych utworów starotestamentowej literatury mądrościowej.

Na pytanie o miejsce jej powstania także nie można dać pewnej odpowiedzi, gdyż i tu opinie są podzielone. Jedni sądzą, że powstała w Jerozolimie (H. W. Hertzberg, K. Galing), inni zaś, że w Aleksandrii (P. Volz, P. Kleinert, P. Humbert) lub w Babilonii (C. H. Gordon). Również problem obcych wpływów w tej księdze powoduje znaczne rozbieżności zdań. Widziano w niej wpływy babilońskie (S. H. Langton), egipskie (P. Humbert) i ugaryckie (S. Segert, H. Cazelles). Jednak więcej uwagi poświęcano wpływom filozofii greckiej, widząc zależność Koheleta od myśli Heraklita, stoików, Epikura i cyników (E. Pfeiderer, E. Sellin, A. Allgeier), od wczesnych pisarzy gnomicznych, Hezjoda i Teognisa (H. Ranston, F. Dornseiff), lub w ogóle od myśli hellenistycznej (J. van der Ploeg). Wzmiankę o oblężeniu miasta i ubogim mędrcu (9, 14-15) odnoszono nawet do Archimedesa i oblężenia Syrakuz w III w. p.n.e. (M. Friedl„nder), co zarazem określałoby czas powstania księgi.

Poprzez Księgę Koheleta przeniknęło do Starego Testamentu pod wpływem myśli greckiej nowe, racjonalistyczne i pełne sceptycznych wątpliwości spojrzenie na człowieka, na jego życie i otaczający go świat. Samo życie i jego doświadczenia stają się problematyczne, a dobra z nim związane - wątpliwą wartością. Bo czyż człowiek - pyta autor - ma trwałą korzyść ze swego myślenia? I odpowiada: "Wszystko jest marnością".

A ten rozpaczliwy refren, oparty na banalnym doświadczeniu czy też na subtelnej i wnikliwej psycholog□, ma wyrażać, że życie przynosi człowiekowi
szukającemu trwałego szczęścia tylko rozczarowania. Człowiek winien więc zadowolić się drobnymi, przemijającymi radościami. Winien więc jeść i pić, i cieszyć się owocami swej pracy (3,11-13), które też są zresztą marnością. Ten pesymistyczny pogląd na świat stara się autor pogodzić z wiarą we wszechmoc i mądrość Boga. Jednak jego myśl religijna nie zawiera ani ciepła, ani krzepiącej siły, brak jej też wewnętrznego powiązania
z jego poglądem na świat i z jego pojmowaniem życia. Idee religijne pozostają całkowicie na peryferiach jego myślenia. Toteż logicznie rzecz biorąc, można by uważać autora za ateistę. Tym bardziej że autor - jak to często podkreślano - doktrynę o nieśmiertelności duszy uważa za absurdalną. Pisze bowiem: "Los ludzi jest taki jak los zwierząt. Los jednych i drugich jest taki sam. Tak jak te umierają, umierają i tamci. To samo tchnienie ożywia wszystkich i człowiek nie przewyższa zwierzęcia,

bo wszystko jest marnością. Wszystko idzie do jednego miejsca, wszystko wyszło z ziemi i wszystko do niej wraca" (3,19-21). Toteż nic dziwnego że księgę tę nazwano wolnomyślnym poematem, pełnym zwątpienia

i pesymizmu. Autor jej, powątpiewając w doktrynę o nieśmiertelności duszy, przeciwstawiał się rozwiązaniu, które poprzez księgi: Daniela, Henocha i Mądrości, prowadziło do nauk faryzejskich rabinów oraz do ewangelii i które miało wyprowadzić z impasu religijną myśl judaizmu.

Księga Estery

Księga Estery zawiera opowieść o wydarzeniach, które miały się rozegrać w Suzie, na dworze perskiego króla Achaszwerosza, utożsamianego zwykle z Kserksesem. Młoda, wyróżniająca się urodą Żydówka imieniem Hadasa (mirt) lub Ester (gwiazda), posłuszna radom swego starszego kuzyna i opiekuna Mordochaja, została królową na miejsce Waszti, dotychczasowej królowej, wypędzonej przez króla za nieposłuszeństwo (Est 1, 1 do 2,18). Ten zaś "pokochał Esterę bardziej niż wszystkie kobiety, gdyż spodobała mu się i zyskała u niego względy ponad wszystkie dziewice" (2, 17). Jej krewny Mordochaj, który zabronił jej wyjawić, że jest Żydówką, wykrywszy wśród eunuchów spisek przeciw królowi, przez nią uprzedził władcę o planowanym na niego zamachu. Tymczasem najwyższą godnością wśród dostojników dworskich obdarzył król Hamana, wielkiego przeciwnika Żydów. Ten zaś, szukając sposobności, aby ich zgładzić, wymógł na królu dekret zarządzający zagładę Żydów w wyznaczonym przez pur, czyli los, trzynastym dniu miesiąca adar (luty-marzec). Po ogłoszeniu tego dekretu na zamku w Suzie wszystkich Żydów ogarnęło wielkie przerażenie (3, 1-15). W pełnych napięcia słowach opowieść przedstawia reakcję Mordochaja na tę wiadomość oraz zabiegi Estery mające na celu cofnięcie królewskiego dekretu, zakończone pełnym sukcesem (4, 1-8, 17). Haman został powieszony na szubienicy, którą wcześniej przygotował dla Mordochaja. Jego samego zaś król podniósł do najwyższej godności w państwie. Na prośbę Estery król pozwolił, aby Żydzi zgładzili swoich wrogów, którzy gotowali im zagładę. W wyznaczonym przez los dniu, tzn. trzynastego dnia miesiąca adar, urządzili więc prawdziwą rzeź swych przeciwników, "pokonali mieczem wszystkich swoich wrogów, przez zabójstwa i zagładę, i robili, co chcieli, z tymi, którzy ich nienawidzili" (9, 5). W samej Suzie Żydzi

zgładzili w tym dniu pięciuset mężów, a we wszystkich prowincjach

wielkiego imperium siedemdziesiąt pięć tysięcy. Na specjalne życzenie Estery kontynuowano w Suzie zbrodniczy proceder jeszcze następnego dnia, tzn. czternastego adar, i w tym dniu Żydzi zabili jeszcze trzystu swoich wrogów oraz dziesięciu synów Hamana. Następnie wyznaczono w prowincjach czternasty dzień miesiąca adar, a w stolicy piętnasty dzień tegoż miesiąca jako święto i dzień wypoczynku dla Żydów. Po tych wydarzeniach Mordochaj i Estera wysłali listy nakazujące wszystkim Żydom obchodzić w dniach czternastego i piętnastego miesiąca adar Święto Purim (9, 20-32). Zakończenie księgi (10, I-3) zawiera wzmiankę, że dalsze wiadomości o królu Achaszweroszu i Mordochaju zapisano w "Księdze dziejów królów Medii i Persji" oraz że ten ostatni cieszył się wielkim szacunkiem współplemieńców "jako człowiek dbały o dobro swego ludu".

W obecnej formie Księga Estery jest legendą etiologiczną, wyjaśniającą okoliczności historyczne wprowadzenia żydowskiego Święta Purim. Ponieważ legenda rozgrywa się na perskim dworze królewskim, a sama opowieść wykazuje dobrą znajomość panujących tam warunków, przypuszcza się, że księga powstała w kręgaeh diaspory żydowskiej na wschodzie. Treść księgi jest wytworem fikcji literackiej i nie ma nic wspólnego z historią. Kserkses (486-465 p.n.e.), z którym się zwykle utożsamia Achaszwerosza, nie miał żony imieniem Ester i jest mało prawdopodobne, by któraś z jego żon była Żydówką. Mordochaj, który miał być uprowadzony do niewoli z innymi jeńcami za króla Jehojachina (Jechoniasza), a więc w 597 r. p.n.e., miałby sto jedenaście lat w chwili objęcia rządów przez Kserksesa, co uwzględniając wiek Estery, nie mieściłoby się w ramach historycznych tego opowiadania. Ponadto termin pur uchodzi w Księdze Estery za obce słowo, tłumaczone hebrajskim terminem goral (3, 7; 9, 24. 26). Z tych powodów próbowano przenieść tło opisywanych wydarzeń w czasy Kserksesa II (404-359 p.n.e.), ale tego rodzaju zabieg nie daje wydarzeniom większego prawdopodobieństwa. Zawarta bowiem w księdze opowieść nie przedstawia wydarzeń historycznych, choć pozornie może to sugerować. Zwłaszcza że autor księgi przywiązuje dużą wagę do nazw i dokładnego podawania liczb, a przy tym przytacza dekrety królewskie i powołuje się na dokumenty i materiały źródłowe. Celem jednak głównym tej opowieści jest przekonanie wyznawców
judaizmu do przyjęcia nowego święta, i to święta prawdopodobnie obcego pochodzenia. Stąd troska autora o podanie opisywanych szczegółów

w możliwie dokładnej i z pozoru historycznej oprawie. Jednak w księdze

jest oprócz tego tak wiele wątków baśniowych i poetycko-legendarnych, żejuż od dawna uważanoją za rodzaj powieści historycznej (np. H. Gunkel).

Twierdzono też (np. C. Cornill), choć to także wydaje się bardzo mało prawdopodobne, że w księdze znalazła odbicie sytuacja z okresu wojen machabejskich. Nie można jednak wykluczyć, że napisano ją pod wpływem
wzmożonej w tym czasie f□li uczuć narodowych dla upamiętnienia machabejskich zwycięstw. Znamienny bowiem jest fakt, że Święto Purim, którego ustanowienie księga ta opisuje, obchodzono podczas dwóch dni przypadających bezpośrednio po dniu, w którym celebrowano pamięć zwycięstwa Judy Machabeusza nad Nikanorem (1 Mch 7, 49; 2 Mch 15, 36).

Źródła księgi i pochodzenie Święta Purim - który to termin, mimo różnych propozycji, nie ma w hebrajskim zadowalającej etymologii - wywodzono z mitologii orientalnej. W samej księdze widziano też wątki mitologiczne, szczególnie zaś echo konfliktu między babilońskimi a elamickimi bogami. Ester utożsamiano z Isztar, a Mordochaja z babilońskim Mardukiem. W królowej Waszti widziano elamicką boginię Maszti, a w Hamanie elamickiego boga Hummana. Nazwę purim wyprowadzono od akadyjskiego puhru, oznaczającego "zgromadzenie bogów" (np. H. Zimmern, P. Jensen). Pierwowzoru Święta Purim upatrywano w perskim Święcie Farwadigan (P. de Lagarde, J. Lewy). Wyrażano także pogląd, że i samo święto, i jego nazwa, podobnie jak cała księga, są owocem wyobraźni literackiej (R. H. Pfeiffer). Księga miała wyrażać panujące wśród ludu w czasach Jana Hirkana (134-104 p.n.e.) pragnienia i uzasadniać przedłużenie o dwa dni patriotycznej i świeckiej rocznicy zwycięstwa nad Nikanorem. Ta obfitość opinii sprawia, że trudno o jakieś pewne wnioski, choć wydaje się, że autor nie wymyślił całej
tej historii, lecz raczej wykorzystał jakieś źródła perskie, sam więc temat może być znacznie starszy od napisanej przezeń opowieści. Ponieważ w swym wielkim hymnie sławiącym przodków Jezus, syn Syracha, nie wymienia ani Mordochaja, ani Estery, przypuszcza się, że kiedy pisał swe dzieło około 190 r. p.n.e., nie znał Księgi Estery. Powstała zapewne wkrótce potem i w atmosferze rozbudzonego w okresie machabejskim nacjonalizmu spotkała się z żywym przyjęciem.

Księga Estery dzięki pełnej napięcia fabule oraz świetnej charakterystyce

głównych postaci wyróżnia się wśród innych ksiąg biblijnych wysokim poziomem artystycznym. Zarazem jest świadectwem fanatycznego judaizmu,
który pod wpływem prześladowań Żydów tracił wszelki kontakt z owymi wielkimi zadaniami, jakie swemu ludowi stawiali prorocy. Tak też

pojmowano tę księgę nawet w samym judaizmie, ponieważ różne jego kręgi przeciwne były włączeniu jej do kanonu ksiąg świętych. Do swego kanonu nie włączyli jej esseńczycy, gdyż wśród rękopisów z Qumran nie znaleziono żadnego jej egzemplarza. Długo uważano ją za księgę zupełnie świecką, a największą przeszkodą w jej kanonizacji było zupełne pominięcie w niej imienia bożego. W księdze tej bowiem ani razu nie wymienia się Jahwe, ani pod tym imieniem, ani pod żadnym z przyjętych w późnym judaizmie imion opisowych (Pan, Najwyższy, Imię, Niebiosa, Miejsce itp.). Ten skandaliczny brak starali się usunąć Żydzi aleksandryjscy w wersji greckiej przez dodanie bardziej pobożnej opowieści ujętej w barwach religijnych i przyjętej we wszystkich przekładach (Wulgata, Peszitto, Targumy), znanej jako deuterokanoniczny dodatek do Księgi Estery. Mimo to także z pewnymi oporami przyjęło ją chrześcijaństwo. Nowy Testament nie wspomina jej w ogóle. Żaden z ojców Kościoła jej nie komentował, a Meliton nawet pominął ją w swoim spisie ksiąg świętych. Niemniej jednak pozostaje ona świadectwem pewnych prądów w judaizmie i zapewne dlatego włączono ją do zbioru klasycznych świadectw religijnej historii Izraela, jakim jest Biblia Hebrajska.

Księga Daniela
- apokalipsa Starego Testamentu

ziewiąta księga trzeciej części Starego Testamentu - Księga Daniela
- jest jedyną w Starym Testamencie księgą stanowiącą w całości apokalipsę. Tą grecką nazwą apokalypsis (odsłonięcie, odkrycie, ale także objawienie jako ukazanie tego, co było zakryte) określa się pewne specyficzne utwory o charakterze prorockim, należące do literatury apokryficznej. Apokalipsa oznacza objawienie nieznanych, ukrytych rzeczy,
szczególnie boskich tajemnic, często za pośrednictwem aniołów lub niektórych sławnych postaci z przeszłości. Głównym zadaniem tych utworów nie jest nauczanie, jak w księgach prorockich, lecz przepowiadanie,
dlatego w apokalipsach przeważa opis przyszłych wydarzeń, wizja niewidzialnego świata. Zawarte w nich symbole są sztuczne, bardzo

skomplikowane i trudne do odczytania, gdyż były kierowane do jakiegoś

ograniczonego kręgu wtajemniczonych, a nie do szerokich rzesz słuchaczy, jak nauki proroków.

Nieliczne przepowiednie w księgach prorockich są bardzo krótkie i ogólnikowe. Nie ma w nich ani dokładnych dat mających nastąpić wydarzeń, ani imion osób biorących w nich udział. W swych obietnicach i groźbach prorocy posługują się jakimiś bliżej nie sprecyzowanymi okresami i liczbami, jak np. czterdzieści lat (Ez 29, I I-I 3), oznaczającymi trwanie jednego pokolenia, lub siedemdziesiąt lat, które Izajasz wyjaśnia jako "wiek jednego króla" (Iz 23, 15; Jer 25, 11-12). Natomiast apokalipsy przedstawiają przyszłość z najdrobniejszymi szczegółami i dokładnymi datami, tak jak zwykle się opisuje minione wydarzenia. Przedstawiają przyszłość jako realizację boskiego planu. W apokalipsach historia świata przebiega w najdrobniejszych szczegółach według ustalonego
planu. Wszystkie wydarzenia, nawet pozornie najbardziej wolne czyny ludzkie, następują zgodnie z tym planem w dokładnie określonym czasie.

Oprócz symbolizmu i sztuczności, będących charakterystycznymi cechami
wyróżniającymi literaturę apokaliptyczną, inną jej cechą jest właśnie ten determinizm. W płaszczyźnie bowiem historycznej, obejmującej najczęściej
okres od stworzenia do końca świata, rzuca się wyraźnie w oczy jeden jakby ściśle ustalony temat.

Autorzy apokalips przedstawiają historię na podstawie tradycji przechowanych w Bibl□ lub w innych źródłach judaistycznych, jak np. midrasze i hagady, czyli opowieści rabiniczne. Ów przegląd historyczny jest zwykle mniej lub bardziej poprawny i przejrzysty aż do czasów, w których żył autor. Potem jednak, gdy zaczynają się przepowiednie, obraz się zmienia i często dochodzą do głosu sprzeczne poglądy. Znajdują w nich odbicie różne koncepcje eschatologiczne, oparte na sprzecznych nieraz podaniach o końcu świata, sądzie i zmartwychwstaniu ciał, o nagrodzie i karze, o królestwie mesjańskim czasów ostatecznych oraz nowym świecie, który te czasy poprzedzi. Przejście od opisu historycznego do przepowiedni rzuca pewne światło na czas powstania apokalipsy. Często jednak trudno stwierdzić z pewnością, co należy do przeszłości, a co do przyszłości. Wszystko bowiem jest w apokalipsach otoczone atmosferą tajemniczości, jest zagadkowe i trudne do rozszyfrowania. Wzmianki historyczne są zwykle zawoalowane, dane liczbowe są

Symboliczne, a zamiast imion stosuje się różne kryptonimy, znane tylko w kręgach blisko związanych z autorem. Toteż interpretacja literatury apokaliptycznej nastręcza wyjątkowych trudności, tym bardziej że wiele

tych utworów zachowało się tylko w przekładach. Ponadto uległy one licznym przeróbkom i uzupełnieniom.

Apokaliptyka rozwijała się prawie przez czterysta lat: w dwóch ostatnich wiekach starej ery i dwóch pierwszych wiekach naszej ery. Dlatego nieraz apokalipsę uważa się za proroctwo późnego judaizmu i wczesnego chrześcijaństwa i za normalną transformację literatury prorockiej. Uważa się ją także za wyraz rosnącego zwątpienia i nieufności wobec daru natchnienia prorockiego i proroczego uniesienia. Niemniej przyjmowano jeszcze taką możliwość, zwłaszcza u kapłana wykonującego urzędowe czynności rytualne. Świadczy o tym Józef Flawiusz (Dawne dzieje Izraela, XIII, 299-300; Wojna żydowska, I, 69, VI, 300) oraz Nowy Testament, a zwłaszcza ewangelie (Mt 12, 27; Łk 1,11. 22; J 11, 5 I ; I 8, I 4). Jednak ponad to natchnienie przedkładano wiedzę mędrców i uczonych znawców Prawa i Pisma. Jeśli więc ktoś w owych czasach uważał, że ma właśnie taki
dar i był przekonany, że powinien innym przekazać swoje objawienia, mógł to uczynić tylko pod imieniem jakiegoś "męża bożego", żyjącego w dawnych czasach, a więc wtedy, gdy żyli prorocy. Toteż autorzy apokalips skrywali się pod imionami: Mojżesza, Eliasza, Fienocha, Ezdrasza,
Daniela. Dlatego autor apokalipsy pisał apokryf, czyli "księgę tajemną" zastrzeżoną dla wybranych, wtajemniczonych, będącą pseudoepigrafem, czyli utworem napisanym pod fałszywym imieniem, a więc faktycznie dziełem anonimowym. Toteż nieraz określa się apokalipsę jako proroctwo epoki, która uważała, że więcej nie ma już proroków.

Czasy, w których powstawała literatura apokaliptyczna, nie były czasami oryginalnej twórczości, lecz refleksji religijnej. Apokalipsy mimo swej niezwykłej nieraz formy są produktami owej refleksji. Mówi się w nich tylko o wizjach, ekstazach i widzeniach, a ich bohaterów: Henocha, Ezdrasza, Barucha czy Daniela ukazuje się w owych ekstazach. Autor apokalipsy jednak nie działał w ekstazie, lecz cierpliwie spisywał wyniki własnych przemyśleń i tworzył mozolnie owe skomplikowane alegorie, które może nieraz trudno zrozumieć, ale które przecież pisano, aby inni je czytali i studiowali słowo po słowie i starali się rozwiązywać szczegół po szczególe, jak np. alegoria czterech zwierząt i dziesięciu rogów w Księdze Daniela (rozdz. 7) czy alegoria owieczek w Księdze Henocha. Jeśli' przepowiednie proroków były tworem ich intuicji, to w apokalipsach były one wynikiem własnej refleksji autora i jego pomysłowości, nieraz

zadziwiająco naiwnej, starającej się z dawnych przepowiedni wyciągnąć wnioski dotyczące przyszłości, jak np. Daniel, nawiązując do siedemdziesięciu

tygodni Jeremiasza czy dawnych dziejów, stara się odkryć w nich rytm historii. Charakter zaś epoki wyjaśniał także treść utworów apokaliptycznych, gdyż współczesne ich autorom wydarzenia znajdowały w nich swoje specyficzne odbicie.

Jedyna w Starym Testamencie apokalipsa, Księga Daniela, składa się z dwóch części po sześć rozdziałów. Na pierwszą przypada sześć legendarnych opowieści o Danielu i jego trzech przyjaciołach w czasach babilońskiej niewoli. Pierwszy rozdział zawiera opowieść o tym, jak w trzecim roku panowania Jehojakima (Jojakima), króla Judy, a więc w 605 r. p.n.e., pod Jerozolimę przybył Nabuchodonozor, król babiloński, i po oblężeniu zdobył ją. Zająwszy miasto i pojmawszy jego władcę, uprowadził też do niewoli Daniela i trzech jego towarzyszy, Ananiasza, Miszaela i Azariasza. Kazał bowiem pojmać młodzieńców z możnych rodów, których po trzyletniej nauce "pisma i języka chaldejskiego" chciał przyjąć do siebie na shzżbę. Młodzieńcy mieli spożywać potrawy ze stohx królewskiego. Daniel i jego towarzysze dochowali wierności zasadom judaizmu; nie chcąc się skalać królewskimi potrawami, przez cały czas odżywiali się jarzynami i wodą. Po upływie zaś czasu nauki poszli na shxżbę do króla, a wyglądali lepiej niż inni i swą mądrością dziesięciokrotnie przewyższali wszystkich magów całego królestwa. Szczególnie Daniel - jak to podaje drugi rozdział - wykazał swą umiejętność, gdy wyjaśnił Nabuchodonozorowi sen, którego nie zdołali przedtem wyjaśnić królowi chaldejscy magowie. Widząc to król oddał cześć Bogu Daniela, a jego samego podniósł do wysokiej godności na swym dworze i postawił nad wszystkimi magami. Według trzeciego rozdziahz Nabuchodonozor kazał odlać posąg ze złota, któremu nakazał wszystkim oddawać cześć pod groźbą śmierci. Daniel jednak i jego towarzysze nie spełnili tego rozkazu i zostali wrzuceni żywcem do płonącego pieca, ale ogień nie wyrządził im najmniejszej krzywdy, gdyż uratował ich anioł. Widząc to król uznał moc Jahwe i oddał mu cześć. Daniel ponownie wyłożył Nabuchodonozorowi (rozdz. 4) sen, który spełnił się na nim samym, gdyż za jego pychę odjęło mu rozum i przez siedem lat pozbawiony był władzy, został wypędzony ze stolicy i przebywał z dzikimi zwierzętami. Po siedmiu latach odzyskał rozum i wróciwszy do zdrowia i władzy oddał hołd najwyższemu Bogu niebios. Piąty rozdział opisuje ucztę u króla

Belszasara (Baltazara), podczas której tajemnicza ręka wypisała na ścianie słowa, których żaden z mędrców i magów nie mógł odczytać ani

pojmowano tę księgę nawet w samym judaizmie, ponieważ różne jego kręgi przeciwne były włączeniu jej do kanonu ksiąg świętych. Do swego kanonu nie włączyli jej esseńczycy, gdyż wśród rękopisów z Qumran nie znaleziono żadnego jej egzemplarza. Długo uważano ją za księgę zupełnie świecką, a największą przeszkodą w jej kanonizacji było zupełne pominięcie w niej imienia bożego. W księdze tej bowiem ani razu nie wymienia się Jahwe, ani pod tym imieniem, ani pod żadnym z przyjętych w późnym judaizmie imion opisowych (Pan, Najwyższy, Imię, Niebiosa, Miejsce itp.). Ten skandaliczny brak starali się usunąć Żydzi aleksandryjscy w wersji greckiej przez dodanie bardziej pobożnej opowieści ujętej w barwach religijnych i przyjętej we wszystkich przekładach (Wulgata, Peszitto, Targumy), znanej jako deuterokanoniczny dodatek do Księgi Estery. Mimo to także z pewnymi oporami przyjęło ją chrześcijaństwo. Nowy Testament nie wspomina jej w ogóle. Żaden z ojców Kościoła jej nie komentował, a Meliton nawet pominął ją w swoim spisie ksiąg świętych. Niemniej jednak pozostaje ona świadectwem pewnych prądów w judaizmie i zapewne dlatego włączono ją do zbioru klasycznych świadectw religijnej historii Izraela, jakim jest Biblia Hebrajska.

Ksigga Daniela
- apokalipsa Starego Testamentu

ziewiąta księga trzeciej części Starego Testamentu - Księga Daniela
- jest jedyną w Starym Testamencie księgą stanowiącą w całości apokalipsę. Tą grecką nazwą apokalypsis (odsłonięcie, odkrycie, ale także objawienie jako ukazanie tego, co było zakryte) określa się pewne specyficzne utwory o charakterze prorockim, należące do literatury apokryficznej. Apokalipsa oznacza objawienie nieznanych, ukrytych rzeczy,
szczególnie boskich tajemnic, często za pośrednictwem aniołów lub niektórych sławnych postaci z przeszłości. Głównym zadaniem tych utworów nie jest nauczanie, jak w księgach prorockich, lecz przepowiadanie,
dlatego w apokalipsach przeważa opis przyszłych wydarzeń, wizja niewidzialnego świata. Zawarte w nich symbole są sztuczne, bardzo

skomplikowane i trudne do odczytania, gdyż były kierowane do jakiegoś

ograniczonego kręgu wtajemniczonych, a nie do szerokich rzesz shzchaczy,
jak nauki proroków.

Nieliczne przepowiednie w księgach prorockich są bardzo krótkie i ogólnikowe. Nie ma w nich ani dokładnych dat mających nastąpić wydarzeń, ani imion osób biorących w nich udział. W swych obietnicach i groźbach prorocy poshzgują się jakimiś bliżej nie sprecyzowanymi okresami i liczbami, jak np. czterdzieści lat (Ez 29, I I-I 3), oznaczającymi trwanie jednego pokolenia, lub siedemdziesiąt lat, które Izajasz wyjaśnia jako "wiek jednego króla" (Iz 23, I5; Jer 25, I1-12). Natomiast apokalipsy przedstawiają przyszłość z najdrobniejszymi szczegółami i dokładnymi datami, tak jak zwykle się opisuje minione wydarzenia. Przedstawiają przyszłość jako realizację boskiego planu. W apokalipsach historia świata przebiega w najdrobniejszych szczegółach według ustalonego
planu. Wszystkie wydarzenia, nawet pozornie najbardziej wolne czyny ludzkie, następują zgodnie z tym planem w dokładnie określonym czasie.

Oprócz symbolizmu i sztuczności, będących charakterystycznymi cechami
wyróżniającymi literaturę apokaliptyczną, inną jej cechą jest właśnie ten determinizm. W płaszczyźnie bowiem historycznej, obejmującej najczęściej
okres od stworzenia do końca świata, rzuca się wyraźnie w oczy jeden jakby ściśle ustalony temat.

Autorzy apokalips przedstawiają historię na podstawie tradycji przechowanych w Biblii lub w innych źródłach judaistycznych, jak np. midrasze i hagady, czyli opowieści rabiniczne. Ów przegląd historyczny jest zwykle mniej lub bardziej poprawny i przejrzysty aż do czasów, w których żył autor. Potem jednak, gdy zaczynają się przepowiednie, obraz się zmienia i często dochodzą do głosu sprzeczne poglądy. Znajdują w nich odbicie różne koncepcje eschatologiczne, oparte na sprzecznych nieraz podaniach o końcu świata, sądzie i zmartwychwstaniu ciał, o nagrodzie i karze, o królestwie mesjańskim czasów ostatecznych oraz nowym świecie, który te czasy poprzedzi. Przejście od opisu historycznego do przepowiedni rzuca pewne światło na czas powstania apokalipsy. Często jednak trudno stwierdzić z pewnością, co należy do przeszłości, a co do przyszłości. Wszystko bowiem jest w apokalipsach otoczone atmosferą tajemniczości, jest zagadkowe i trudne do rozszyfrowania.

Wzmianki historyczne są zwykle zawoalowane, dane liczbowe są symboliczne, a zamiast imion stosuje się różne kryptonimy, znane tylko w kręgach blisko związanych z autorem. Toteż interpretacja literatury apokaliptycznej nastręcza wyjątkowych trudności, tym bardziej że wiele

tych utworów zachowało się tylko w przekładach. Ponadto uległy one licznym przeróbkom i uzupełnieniom.

Apokaliptyka rozwijała się prawie przez czterysta lat: w dwóch ostatnich ;
wiekach starej ery i dwóch pierwszych wiekach naszej ery. Dlatego nieraz :
apokalipsę uważa się za proroctwo późnego judaizmu i wczesnego ;
chrześcijaństwa i za normalną transformację literatury prorockiej. Uważa się ją także za wyraz rosnącego zwątpienia i nieufności wobec daru natchnienia prorockiego i proroczego uniesienia. Niemniej przyjmowano jeszcze taką możliwość, zwłaszcza u kapłana wykonującego urzędowe czynności rytualne. Świadczy o tym Józef Flawiusz (Dawne dzieje Izraela, XIII, 299-300; Wojna żydowska, I, 69, VI, 300) oraz Nowy Testament, a zwłaszcza ewangelie (Mt 12, 27; Łk I, 11. 22; J 11, 51;18, 14). Jednak ponad to natchnienie przedkładano wiedzę mędrców i uczonych znawców Prawa i Pisma. Jeśli więc ktoś w owych czasach uważał, że ma właśnie taki
dar i był przekonany, że powinien innym przekazać swoje objawienia, mógł to uczynić tylko pod imieniem jakiegoś "męża bożego", żyjącego w dawnych czasach, a więc wtedy, gdy żyli prorocy. Toteż autorzy apokalips skrywali się pod imionami: Mojżesza, Eliasza, Henocha, Ezdrasza,
Daniela. Dlatego autor apokalipsy pisał apokryf, czyli "księgę tajemną" zastrzeżoną dla wybranych, wtajemniczonych, będącą pseudoepigrafem, czyli utworem napisanym pod fałszywym imieniem, a więc faktycznie dziełem anonimowym. Toteż nieraz określa się apokalipsę jako proroctwo epoki, która uważała, że więcej nie ma już proroków.

Czasy, w których powstawała literatura apokaliptyczna, nie były czasami oryginalnej twórczości, lecz refleksji religijnej. Apokalipsy mimo swej niezwykłej nieraz formy są produktami owej refleksji. Mówi się w nich tylko o wizja‡h, ekstazach i widzeniach, a ich bohaterów: Henocha, Ezdrasza, Barucha czy Daniela ukazuje się w owych ekstazach. Autor apokalipsy jednak nie działał w ekstazie, lecz cierpliwie spisywał wyniki własnych przemyśleń i tworzył mozolnie owe skomplikowane alegorie, które może nieraz trudno zrozumieć, ale które przecież pisano, aby inni je czytali i studiowali słowo po słowie i starali się rozwiązywać szczegół po szczególe, jak np. alegoria czterech zwierząt i dziesięciu rogów w Księdze Daniela (rozdz. 7) czy alegoria owieczek w Księdze Henocha. Jeśli'

przepowiednie proroków były tworem ich intuicji, to w apokalipsach były one wynikiem własnej refleksji autora i jego pomysłowości, nieraz zadziwiająco naiwnej, starającej się z dawnych przepowiedni wyciągnąć wnioski dotyczące przyszłości, jak np. Daniel, nawiązując do siedemdziesięciu

tygodni Jeremiasza czy dawnych dziejów, stara się odkryć w nich rytm historii. Charakter zaś epoki wyjaśniał także treść utworów apokaliptycznych, gdyż współczesne ich autorom wydarzenia znajdowały w nich swoje specyficzne odbicie.

Jedyna w Starym Testamencie apokalipsa, Księga Daniela, składa się z dwóch części po sześć rozdziałów. Na pierwszą przypada sześć legendarnych opowieści o Danielu i jego trzech przyjaciołach w czasach babilońskiej niewoli. Pierwszy rozdział zawiera opowieść o tym, jak w trzecim roku panowania Jehojakima (Jojakima), króla Judy, a więc w 605 r. p.n.e., pod Jerozolimę przybył Nabuchodonozor, król babiloński, i po oblężeniu zdobył ją. Zająwszy miasto i pojmawszy jego władcę, uprowadził też do niewoli Daniela i trzech jego towarzyszy, Ananiasza, Miszaela i Azariasza. Kazał bowiem pojmać młodzieńców z możnych rodów, których po trzyletniej nauce "pisma i języka chaldejskiego" chciał przyjąć do siebie na służbę. Młodzieńcy mieli spożywać potrawy ze stołu królewskiego. Daniel i jego towarzysze dochowali wierności zasadom judaizmu; nie chcąc się skalać królewskimi potrawami, przez cały czas odżywiali się jarzynami i wodą. Po upływie zaś czasu nauki poszli na służbę do króla, a wyglądali lepiej niż inni i swą mądrością dziesięciokrotnie przewyższali wszystkich magów całego królestwa. Szczególnie Daniel - jak to podaje drugi rozdział - wykazał swą umiejętność, gdy wyjaśnił Nabuchodonozorowi sen, którego nie zdołali przedtem wyjaśnić królowi chaldejscy magowie. Widząc to król oddał cześć Bogu Daniela, a jego samego podniósł do wysokiej godności na swym dworze i postawił nad wszystkimi magami. Według trzeciego rozdziału Nabuchodonozor kazał odlać posąg ze złota, któremu nakazał wszystkim oddawać cześć pod groźbą śmierci. Daniel jednak i jego towarzysze nie spełnili tego rozkazu i zostali wrzuceni żywcem do płonącego pieca, ale ogień nie wyrządził im najmniejszej krzywdy, gdyż uratował ich anioł. Widząc to król uznał moc Jahwe i oddał mu cześć. Daniel ponownie wyłożył Nabuchodonozorowi (rozdz. 4) sen, który spełnił się na nim samym, gdyż za jego

pychę odjęło mu rozum i przez siedem lat pozbawiony był władzy, został wypędzony ze stolicy i przebywał z dzikimi zwierzętami. Po siedmiu latach odzyskał rozum i wróciwszy do zdrowia i władzy oddał hołd najwyższemu Bogu niebios. Piąty rozdział opisuje ucztę u króla Belszasara (Baltazara), podczas której tajemnicza ręka wypisała na ścianie słowa, których żaden z mędrców i magów nie mógł odczytać ani

wyjaśnić. Także tym razem uczynił to dopiero Daniel, który przeczytał napis: Mene, mene tekel, ufarsin (5, 25-28), i wyjaśnił go jako zapowiedź upadku państwa babilońskiego, a jeszcze tej samej nocy zabito Belszasara, króla chaldejskiego (5, 30). Potem objął królestwo Dariusz Medyjczyk (rozdz. 6), który wtrącił Daniela do lwiej jamy za to, że wbrew rozkazom króla modlił się dalej do swego Boga. Ale i tym razem został cudownie ocalony, a król wydał rozkaz, aby wszyscy oddawali cześć Bogu Danielowemu, którego sam sławił specjalnym hymnem.

Druga część księgi zawiera jeszcze więcej elementów apokaliptycznych. Składa się na nią opis czterech wizji, pierwszy po aramejsku, a pozostałe po hebrajsku. Tę część rozpoczyna widzenie, jakie miał Daniel w pierwszym roku Belszasara (rozdz. 7). Kolejno ukazywały mu się cztery zwierzęta -jedno podobne do skrzydlatego Iwa, drugie do niedźwiedzia, trzecie do lamparta, a czwarte, najgroźniejsze, miało dziesięć rogów, spośród których wyrósł jeszcze mały róg wypowiadający zuchwałe słowa. Wyobrażały one cztery królestwa (babilońskie, medyjskie, perskie, grecko-hellenistyczne). Kolejno traciły władzę, którą przekazano "Synowi Człowieczemu" i "świętym Najwyższego". W następnej wizji, "w trzecim roku Belszasara", ukazują się Danielowi walczący ze sobą baran i kozioł. Baran, mający dwa nierównej dhzgości rogi, symbolizował królestwo Medów i Persów. Przybyły zaś z zachodu jednorogi kozioł, który go pokonał i potem złamał swój róg, tak że wyrosły zeń cztery małe rogi, wyobrażał królestwo Aleksandra Wielkiego i królestwa jego następców. Kolejna wizja (rozdz: 9), "z pierwszego roku Dariusza", ukazuje anioła Gabriela, który po wzruszającej modlitwie Daniela, wyznającego grzechy w imieniu ludu i proszącego o litość dla Jerozolimy, zjawił się, aby wyjaśnić mu występującą w księgach liczbę siedemdziesięciu lat, które według Jeremiasza (25, 11; 29,10) miały upłynąć nad ruinami tego miasta. Gabriel wyjaśnia Danielowi, że chodzi tu o liczbę siedemdziesięciu tygodni lat, a więc okres obejmujący czterysta dziewięćdziesiąt lat. Po siedmiu tygodniach lat pojawi się wódz-pomazaniec i miasto zostanie odbudowane i będzie trwać sześćdziesiąt dwa tygodnie lat. Po ich upływie pomazaniec zostanie zabity i nastanie

czas wojen, a obcy lud zniszczy miasto i świątynię. W połowie ostatniego tygodnia lat lud ten zniesie ofiary i nastanie "obrzydliwość spustoszenia"; aż nadejdzie jego kres. W ostatniej wizji, z "trzeciego roku Cyrusa", zjawia się anioł, który ukazuje Danielowi, bez odwoływania się do symboli, historię wydarzeń od Cyrusa do Antiocha Epifanesa (175-164

p.n.e.). W tym retrospektywnym przeglądzie, ujętym w formę przepowiedni,
zostały tylko pominięte imiona (11, 2-39). Przegląd ten kończy krótka przepowiednia (11, 40-45; 12,1-3), głosząca zagładę pogan i ocalenie pobożnych, których uratuje anioł Michał. Końcowe objawienie (12, 5-13) zapewnia, że proroctwo to spełni się na pewno i że koniec czasów nastąpi po upływie tysiąca dwustu dziewięćdziesięciu lub tysiąca trzystu trzydziestu pięciu dni od zniesienia stałej ofiary w świątyni, a sam widzący jest przeświadczony, że "powstanie do swego losu u kresu dni".

Grecka wersja Księgi Daniela zachowana w Septuagincie i u Teodocjona jest obszerniejsza niż tekst masorecki przekazany w Biblii Hebrajskiej. Obejmuje bowiem deuterokanoniczne uzupełnienia w rozdziale trzecim, zawierające modlitwę Azariasza (3, 24-25) i pieśń trzech młodzieńców w piecu ognistym (3, 46-90), oraz jako dodatki do księgi opowieści: o cnotliwej Zuzannie i niegodziwych starcach, stanowiącą w Septuagincie rozdział trzynasty, oraz o Belu i oszustwach babilońskich kapłanów, obejmującą tamże rozdział czternasty, a także opowieść o czczonym w Babilonie smoku.

Księgę Daniela ze względu na jej apokaliptyczny charakter przez długi czas uważano za proroctwo ukazujące dzieje świata aż po jego kres. Toteż jej interpretatorzy często dopatrywali się w niej zapowiedzi wydarzeń swoich czasów. Na tej zasadzie w starożytności upatrywano w czwartym zwierzęciu z drugiej wizji królestwa hellenistyczne lub imperium rzymskie,
w średniowieczu zaś potęgę muzułmańską, a w czasach nowożytnych różne współczesne państwa. Luter zaś widział w nim papieża. W ubiegłym stuleciu jeden z egzegetów dopatrzył się w księdze zapowiedzi Wiosny Ludów. Znalazł się nawet taki, który twierdził, że mały róg z tej wizji oznacza ostry czubek pruskiej pikielhauby. Byli też tacy, dla których księga była zapowiedzią obu wojen światowych, a i dziś dla różnych amatorów jest ona podstawą do snucia różnych fantastycznych hipotez i teorii.

Księgę Daniela wiąże się tradycyjnie z postacią wieszczka działającego wedhzg legendy na dworze królewskim w Babilonie. W tej postaci przez

długi czas upatrywano autora księgi, mimo że nie zawiera ona żadnych danych na to wskazujących. Miano przy tym na myśli owego sprawiedliwego
mędrca Daniela, którego wymienia w swej księdze Ezechiel (Ez I 4,14. 20; 28, 3). Jednak fakt, że Ezechiel wymienia go obok Noego i Hioba, zdaje Się wskazywać, iż widział on w nich postacie znane w tradycji ludowej od zamierzchłej przeszłości. Na problem ten rzuciły nowe światło teksty

odkryte w Ras Szamra w ruinach dawnego Ugarit. Bohaterem bowiem jednego z zachowanych częściowo poematów jest Daniel, władca sprawiedliwy, troszczący się o ubogich oraz wdowy i sieroty, którego Bóg E1 uzdrowił i obdarzył wspaniałym synem. Poemat ten, zwany "Legendą o Danielu i Akhacie", nie był dziełem autorów ugaryckich, lecz tradycyjnym
przekazem szeroko znanej na Wschodzie opowieści. Dla Ezechiela ów Daniel, podobnie jak Noe i Hiob, był przykładem męża, który dzięki swej sprawiedliwości, poddany próbie i doświadczeniu, zyskał pomyślność i przychylność bogów. Takie zestawienie imion tych postaci wskazuje, że Daniel nie mógł być jakimś młodym rówieśnikiem Ezechiela. Zarazem potwierdza to wysuwane już dawniej przypuszczenie, że Daniel był jedną z postaci występujących w szeroko znanej tradycji orientalnej. Toteż utożsamianie bohatera Księgi Daniela z ową postacią dawnej przeszłości nie ma żadnych podstaw. Zresztą w ogóle trudno ustalić, czy Daniel z Księgi Daniela był postacią historyczną i jakie było znaczenie tej postaci. Toteż kwestia identyfikacji bohatera księgi, podobnie jak jej autora, pozostaje otwarta, tym bardziej że tak niewiele wiadomo o sytuacji historycznej w czasach niewoli babilońskiej.

Niezależnie jednak od tego, kim był autor Księgi Daniela, jej powstanie w czasach niewoli jest wykluczone, i to z wielu powodów. Są w niej rażące
błędy historyczne i nieprawdziwe dane. Nie było bowiem żadnego oblężenia
Jerozolimy "w trzecim roku Jehojakima", a więc w 605 r. p.n.e. (Dn l,1), Belszasar (5,1. 9; 7,1; 8,1) nie był synem Nabuchodonozora (5, I1), lecz ostatniego króla babilońskiego Nabonida. Ten zaś, jak to wiemy z tekstów pozabiblijnych, nie był krewnym Nabuchodonozora. Sam Belszasar nie był nigdy królem, lecz tylko przez pewien czas zarządzał państwem razem z ojcem, gdy ten usunął się do oazy Teima w Arabii i tam przebywał. W dokumentach im współczesnych nigdy nie liczono lat według panowania
Belszasara (7, 1; 8, 1), co nie mogłoby mieć miejsca, gdyby sprawował władzę i był królem czy nawet współregentem. Nie ma też w historii miejsca dla Dariusza Medyjczyka jako następcy Belszasara (6, 1), poprzednika Cyrusa (6, 29) i syna Kserksesa (9, 1), gdyż kolejność władców Persji była inna: Cyrus, Kambyzes, Dariusz, Kserkses. Anachronizmem jest termin "Chaldejczycy" (2, 2-5,10; 4, 4), którym księga

określa grupę wykształconych kapłanów, podobnie jak to ma miejsce u autorów klasycznych. Użycie tego terminu w tym znaczeniu w VI w. p.n.e. było niemożliwe, gdyż oznaczał on wówczas Chaldejczyków jako naród rządzący w Babilonii. Historyczne wiadomości o kapłanach

babilońskich wykluczają możliwość wyniesienia na ich czoło obcego, i to Hebrajczyka (2, 48). Zważywszy zaś, że księga przypisuje Danielowi tak wielką wierność dla swej religii, trudno przyjąć, by zgodził się on stanąć na
czele kapłanów pogańskich. Brak wzmianki o Danielu w hymnie sławiącym
przodków w Księdze Jezusa, syna Syracha (rozdz. 44-49), wskazuje, że nie był on znany jej autorowi w początkach II w. p.n.e.

Także dane językowe wykluczają powstanie księgi w czasach niewoli babilońskiej. Język w części aramejskiej wykazuje bowiem cechy, które każą go datować najwcześniej na III w. p.n.e. Nie jest to znana z innych tekstów aramejszczyzna z VII, VI czy nawet IV w. p.n.e. Hebrajski zaś język księgi jest jeszcze późniejszy, zawiera bowiem wszystkie późne cechy, zbliżające go do języka Miszny. Jest w nim też sporo zapożyczeń słów perskich, i to wskazujących na długotrwały wpływ perskiego. Ponadto są zapożyczenia greckie, świadczące o tym, że język hebrajski rozwijał sięjuż na podłożu i w środowisku greckim. Szczególnie przemawia
za tym termin "symfonia" jako nazwa instrumentu, zaświadczony w tym samym znaczeniu w literaturze greckiej dopiero w II w. p.n.e.

Treść teologiczna księgi również przemawia za jej powstaniem w czasach po niewoli. Świadczy o tym jej szeroko rozwinięta nauka o aniołach oraz występująca w niej wiara w zmartwychwstanie w czasach ostatecznych, a także konsekwentne unikanie imienia Jahwe i zastępowanie go terminami znanymi z późniejszego judaizmu.

Najstarsze świadectwa, mówiące o istnieniu Księgi Daniela, spotykamy dopiero w Księgach Sybillińskich (Oracula Sibyllina, III, 338-341), powstałych około 140 r. p.n.e., oraz w Pierwszej Księdze Machabejskiej (2, 59-60), pochodzącej z około 100 r. p.n.e. Także miejsce Księgi Daniela w hebrajskim kanonie wskazuje, że powstała ona bardzo późno, już po zamknięciu drugiej części Starego Testamentu. Nie została bowiem umieszczona, jak można by się tego spodziewać, wśród ksiąg prorockich, ale dopiero wśród "pism", w trzeciej, ostatniej części Biblii Hebrajskiej.

W samej księdze znajduje się sporo wyraźnych danych, pozwalających określić bliżej czas jej powstania, przypadający na lata ucisku syryjskiego

Seleucydów. Doprowadza ona bowiem opis historii do czasów Antiocha IV Epifanesa (175-164 p.n.e.). Czasy poprzednie, a więc niewolę i okres po niej następujący, przedstawia bardzo ogólnikowo i niedokładnie. Natomiast o czasach Antiocha IV Epifanesa autor księgi był znacznie lepiej poinformowany i znał je nawet z drobnymi szczegółami. Wiedział o jego wojnie z Egiptem i o dwóch wyprawach przeciw temu państwu (171

i 168 p.n.e.). Nieobcy mu był wprowadzony przez tego króla ucisk wobec religii żydowskiej. Był też dobrze poinformowany o zakazie kultu Jahwe i wprowadzeniu hellenistycznego kultu Zeusa Olimpijskiego do świątyni jerozolimskiej w 168 r. p.n.e. (Dn 21, 21-39). Trudniej jednak stwierdzić, czy autor wiedział też o odnowieniu kultu Jahwe i wolności religijnej, wprowadzonej (według 2 Mach 1 l, 30) specjalnym edyktem wiosną 164 r. p.n.e., i oczyszczeniu świątyni przez Judę Machabeusza w tym samym roku (Dn 8,14). Wydaje się, że Księga Daniela została napisana jeszcze przed śmiercią Antiocha IV Epifanesa w 164 r. p.n.e. Władca ten jednak nie został zabity w walce przeciw Jerozolimie, jak to sugeruje "proroctwo" Daniela (11, 40-#5), lecz zmarł daleko na Wschodzie podczas wyprawy przeciwko Partom. Toteż według wszelkiego prawdopodobieństwa należy przyjąć, że znajdująca się w kanonie Księga Daniela powstała między 168 a 164 r. p.n.e., a więc w późnym okresie hellenistycznym.

Kulminacyjnym punktem wizji w rozdziale dziewiątym jest prześladowanie wyznawców judaizmu, podobnie jak w rozdziałach siódmym i ósmym oraz w wizji w rozdziałach dziesiątym-dwunastym, gdzie kończy się ono klęską najeźdźcy i zmartwychwstaniem sprawiedliwych do wiecznej chwały, a niegodziwych na wieczne potępienie. Wszystkie te wizje łączy podawana w różnej formie wzmianka o "obrzydliwości spustoszenia" (8, 13; 9, 27; 11, 31; 12, Il). Szczytowy punkt ostatniej wizji wiąże się bezpośrednio z czasami Antiocha IV Epifanesa (rozdz. 11), a znajomość szczegółowa jego panowania, mimo całego zamaskowania, czyni z tej ksiggi pierwszorzędnej wagi historyczne źródło poznania tego okresu. Wspólnym zaś celem całej księgi była zachęta do wiary w Jahwe, który według apokaliptycznych poglądów jej autora panuje nad światem i nim kieruje.

Wytrwałość Daniela i jego przyjaciół miała być w zamyśle autora przykładem wierności wierze, wierności gotowej się sprawdzić nawet w męczeństwie. W trudnych czasach, jakie nastały dla wyznawców

judaizmu, legendy i wizje Księgi Daniela miały krzepić i umacniać serca, a zarazem szerzyć nadzieję na rychłą interwencję boską, która usunie wrogów jahwizmu i zapoczątkuje czasy wiecznej sprawiedliwości. Autor księgi był bowiem przekonany, że nastały czasy zapowiadane przez proroków, a złoty wiek stoi niejako u progu.

Księga Daniela, co do której bibliści zgodnie stwierdzają, że powstała w II w. p.n.e., chociaż obecnie stanowi jedną całość, nie jest tworem jednolitym. Choćby to, że została napisana w dwóch językach: hebrajskim

i aramejskim. W różny sposób starano się wyjaśnić, dlaczego część księgi (2, 4b do 7, 26) spisano w języku aramejskim, ale problem ten nie został rozwiązany. Wielu biblistów uważa, że legendy zawarte w ksigdze są starsze niż wizje. Najprostsze wydaje się wyjaśnienie, że w pierwszej części
Księgi Daniela (rozdz. 1-7) jej autor zamieścił materiały istniejące wcześniej w języku lamejskim. Część z nich samodzielnie przerobił i spisał po hebrajsku (,1 do 2, 4a), można więc uważać ten fragment za jego własne dzieło. Resztę księgi (7, 25 do 12, 13) spisaną po hebrajsku uważa się na ogół za oryginalne dzieło jej autora. Niektórzy sądzą, że dzieło jego rozpoczyna się od początku rozdziału siódmego i uważają, że dla silniejszego zespolenia obu części księgi początek rozdziału siódmego spisał po aramejsku czy też przetłumaczył na ten język z hebrajskiego. Sam bowiem autor Księgi Daniela pisał po hebrajsku, aby przez to, w okresie prześladowania religii judaistycznej przez syryjskich Seleucydów,
zaznaczyć wyraźnie swoje przywiązanie i wierność dla religijnych i narodowych tradycji swego ludu.

Ponieważ akcja opowieści pierwszej części księgi (rozdz. I-6) rozgrywa się na dworze babilońskim i perskim i stosunkowo dobrze przedstawia panujące tam zwyczaje (przygotowanie paziów do służby dworskiej, tytuły urzędników, podział państwa na satrapie oraz stanowiska trzech głównych ministrów), nie można wykluczyć, że materiały te mogą pochodzić
z czasów perskich. Tym bardziej że niektóre wiadomości w nich zawarte przekazali także Herodot (485-425 p.n.e.) i Ksenofont (430-355 p.n.e.) w swej Cyroped (VII, 5, 15), a relacje o szaleństwie Nabuchodonozora przekazał chrześcijański dziejopis Euzebiusz z Cezarei (263-340 n.e.) w swej Praeparatio evangelica (IX, 41). Toteż niektórzy (np. W. von Soden, J. D. Amusin) przypuszczali, że w księdze wykorzystano wcześniejsze

babilońskie źródła na temat Nabonida, którego w księdze biblijnej zamieniono na Nabuchodonozora.

Nowe światło na powstanie Księgi Daniela oraz jej tło historyczne rzuciły rękopisy z Qumran. W grotach pierwszej, czwartej i szóstej znaleziono spisane na skórze i papirusie urywki kanonicznej Księgi Daniela w jej obecnie znanej wersji, przy czym zawierają one także teksty w językach hebrajskim i aramejskim. Stosunkowo szybko opublikowano teksty z groty pierwszej i szóstej. Ważniejsze jednak znaczenie dla wyjaśnienia powstania księgi mają teksty z czwartej groty, będące świadectwem istnienia innej wersji wydarzeń opisanych w Księdze Daniela
(3, 31--4, 34), starszej od wersji kanonicznej. Te interesujące fragmenty

opublikował J. T. Milik, polski uczony przebywający za granicą. Jego zdaniem teksty należą do innego, obszerniejszego cyklu tradycji związanych
z postacią Daniela. Na ten cykl składał się cały szereg różnych opowieści w różnych wersjach.

W czwartej grocie zidentyfikowano, jak podaje J. T. Milik, trzy rękopisy spisane w języku aramejskim, zawierające opowieści podobne do tych, które znamy z Księgi Daniela. Również tam Daniel opowiada dzieje świata - poczynając od potopu i budowy wieży Babel, poprzez wyjście z Egiptu, aż po zburzenie świątyni i wypędzenie mieszkańców Judei i Jerozolimy w 587 r. p.n.e. - i daje przegląd panowania czterech królestw aż do końca świata. Do cyklu Daniela należy także zachowany w pięciu fragmentach, znaleziony w czwartej grocie, aramejski utwór zatytułowany "Modlitwa Nabonida" od pierwszych słów, które mimo braków odczytano następująco: "Słowa modlitwy, którymi modlił się Nabunai, król Asuru i Babilonu, wielki król, gdy na rozkaz najwyższego Boga został dotknięty złośliwym trądem w mieście Teiman". Sam tekst tej modlitwy się nie zachował. Bezpośrednio bowiem po tytule znajduje się opowieść tego króla: "Przez siedem lat poraził mnie złośliwy trąd i przebywałem z dala od ludzi. Bóg przebaczył mi, gdy wyznałem mu moje przestępstwa i moje grzechy. Widzący, mąż żydowski spośród uprowadzonych do Babilonu, polecił mi na piśmie, abym oddał cześć i najwyższy hołd imieniu najwyższego Boga".

Opublikowany przez J. T. Milika tekst zawiera "Modlitwę Nabonida" oraz fragmenty innych utworów z tego cyklu. Jest rzeczą charakterystyczną,
że w tekście "Modlitwy Nabonida" jako władca Babilonu nie występuje Nabuchodonozor, jak w Księdze Daniela, lecz Nabonid, i że właśnie za jego
panowania miały miejsce wydarzenia opisane zarówno w księdze (Dn 4, 22-29), jak i w dokumencie z czwartej groty Qumran (4Q Or Nab 2-5, frag. I-2). Ta ostatnia relacja jest zresztą zgodna z przekazami innych źródeł
historycznych, z których wiadomo, że właśnie Nabonid był ostatnim władcą
Babilonu. Te właśnie źródła przedstawiają Nabonida jako władcę samowol-

nego, usihxjącego zmienić dawne obyczaje religijne. Występował on przeciw
kultowi Marduka, przez co popadł w kontlikt z kapłanami, gdyż jego reformy zagrażały ich dotychczasowej pozycji. Nabonid przez siedem lat przebywał w oazie Teima, a w tym czasie zastępował go w stolicy jeden z jego
synów, który nie był w stanie przeciwstawić się narastającym wpływom kapłanów Marduka, którzy wbrew woli władcy otworzyli bramy Babilonu i wydali miasto zwycięskim Persom, witając ich jak wybawców.

Apokaliptyczny charakter Księgi Daniela sprawiał, że mimo swej anonimowości była ona bardzo popularna. Do opisanych w niej wydarzeń i czasów ucisku oraz zapowiedzi nadejścia boskiego panowania nawiązywał
chętnie Nowy Testament (Mk 13, 2, 2 Tes 2, 4). Pierwotne chrześcijaństwo widziało bowiem w postaci sw go założyciela spełnienie idei "Syna Człowieczego", o którym pisał au r Księgi Daniela, a w poszczególnych królestwach upatrywało imperia: babilońskie, perskie, greckie i rzymskie.

Kronikarz i jego dzie#o

statnie cztery księgi Starego Testamentu stanowiły prawdopodobnie jedno dzieło nieznanego autora, którego określa się umownie mianem Kronikarza. Niektórzy przypisują ich autorstwo grupie autorów, należących,
jak na to wskazuje podobieństwo języka i stylu oraz jednolitość metody opracowania, do tego samego środowiska. Księgi te często nazywa się "cyklem kronikarskim", na który składają się: Księgi Kronik oraz Ezdrasza i Nehemiasza. W Biblii Hebrajskiej księgi Ezdrasza i Nehemiasza
- spisywane w rękopisach w jednym zwoju i także w drukach wyróżniane jako jedna całość - poprzedzają Księgi Kronik, które zamykają Stary Testament. W Septuagincie natomiast wyraźnie rozdziela się cztery księgi i po dwóch Księgach Kronik, zwanych także Paralipomenon ("to, co pominięto"), następują oddzielne księgi Ezdrasza i Nehemiasza. Taki też podział przyjęła Wulgata, a za nią wprowadzono go do przekładów Biblii najęzyki nowożytne, gdzie po dwóch Księgach Kronik następują oddzielne księgi Ezdrasza i Nehemiasza, z tym że w Wulgacie tę ostatnią nazywa się Drugą Księgą Ezdrasza.

Cykl kronikarski, który powstał prawdopodobnie jako jednolita całość, jest zarazem w literaturze hebrajskiej jedynym dziełem historycznym uwzględniającym dzieje judaizmu na terenie Palestyny, a szczególnie dzieje Jerozolimy i świątyni w czasach perskich. Dotyczy więc okresu, który poprzedził podbój Bliskiego Wschodu, w tym i Palestyny, przez Aleksandra Macedońskiego, a wydarzenie to, jak wiadomo, zapoczątkowało
na tym obszarze nową epokę - epokę hellenistyczną.

Ten jednolity pierwotnie cykl podzielono bardzo wcześnie, bo już w Biblii Greckiej, na trzy części. Jedną z nich stanowią obie Księgi Kronik. Połączone natomiast księgi Ezdrasza i Nehemiasza stanowią

w Septuagincie jedną księgę zwaną Drugą Księgą Ezdrasza. Pierwszą zaś część w tym cyklu Septuaginty stanowi Pierwsza Księga Ezdrasza, będąca inną, trochę różniącą się i nieco krótszą wersją tego samego dzieła. Tymczasem w Biblii Hebrajskiej cykl ten podzielono na dwie części, obejmujące Ezdrasza i Nehemiasza jako jeden utwdr oraz Księgi Kronik, także jako jedno dzieło. Na uwagę zasługuje tutaj interesujący fakt, mianowicie w kanonie hebrajskim Księga Ezdrasza, omawiająca dzieje ludu izraelskiego po niewoli babilońskiej, poprzedza Księgę Kronik, opisującą wydarzenia, które miały miejsce przed zburzeniem pierwszej świątyni i deportacją ludności. Tymczasem nietrudno stwierdzić, że podział taki jest sztuczny i rozrywa jedność dzieła. Księgi Kronik kończą się bowiem w swej obecnej wersji kilku zdaniami mówiącymi o zgodzie Cyrusa na powrót z niewoli, podobnymi do tych, które rozpoczynają Księgę Ezdrasza (2 Krn 36, 22-23 - Ezd l, 1-3). Taki podział jednolitego początkowo cyklu, w którym druga część poprzedza pierwszą, wynika prawdopodobnie z tego, że najpierw włączono do spisu ksiąg świętych, czyli do kanonu biblijnego, tę część cyklu, która zamykała niejako dzieje narodowe. Księgi Ezdrasza i Nehemiasza zawierają bowiem wiadomości o tym okresie dziejów Izraela, o którym milczą Księgi Królów. Toteż włączono je do kanonu jako niezbędne uzupełnienie przed Księgami Kronik, które przekazywały wiele informacji zawartych w kanonicznych już księgach Samuela i Królów.

Jednolitość całego cyklu wynika jednak nie tylko z tego, że początkowe wersety Księgi Ezdrasza znajdują się w nieco skróconej wersji w zakończeniu
Drugiej Księgi Kronik. Wskazuje na to także podobieństwo wątku historycznego oraz podobieństwo stylu i języka. W obu częściach cyklu nietrudno też stwierdzić podobne zainteresowania ich autorów czy redaktorów sprawami kultu. Wyraża się to w wielkiej czci dla świątyni i szczególnym podkreślaniu roli kapłanów. Obie te części łączy przywiązywanie dużej wagi do genealogii, do różnych szczegółów statystycznych i danych liczbowych. Wszystko to wskazuje, że cykl ten mógł powstać najwcześniej w czasach Ezdrasza i Nehemiasza. Ponieważ jeden i drugi działali za panowania Artakserksesa, przez długi czas uważano ich za sobie współczesnych. Pozornie takie stanowisko mogło wydawać się słuszne. Zakładając, że wspomnianym władcą perskim był Artakserkses I (465-424 p.n.e.), przyjmowano, iż Ezdrasz przybył do Jerozolimy w 458 r. p.n.e., czyli w siódmym roku panowania (Ezd 7, 8) tego władcy.

Nehemiasz przybył do tego miasta w dwudziestym roku panowania króla

Artakserksesa (Neh 2,1; por. też 1,1), uważano więc, że rozpoczął on swą działalność w Judei w latach 445-444. Tymczasem dokładniejsza analiza przekazów biblijnych oraz innych tekstów historycznych nasunęła uczonym
inne rozwiązanie. Kronikarz po prostu przestawił obie te postacie i miejsce ich utworów w cyklu nie oznacza bynajmniej następstwa chronologicznego.
Toteż dzisiaj większość biblistów przyjmuje, że Ezdrasz działał za panowania
Artakserksesa II Mnemona (404-358 p.n.e.). Na ogół uważa się, że Ezdrasz przybył do Jerozolimy w 398-397 p.n.e., czyli w siódmym roku panowania tego władcy. Na uzasadnienie tego poglądu przytacza się następujące dane. Przybywszy do Jerozolimy Nehemiasz rozpoczął swe dzieło od odbudowy zniszczonych murów miejskich (Neh 2,11 do 3, 22), Ezdrasz zaś zastał mury
już odbudowane (Ezd 9, 9). Nehemiasz był współczesnym arcykapłana Eliasziba (Neh 3,1), Ezdrasz natomiast działał za czasów Johanana (Ezd 10,
6), wnuka Eliasziba (Neh 12,11 i 22). Chronologię panowania Joahanana potwierdzają aramejskie papirusy z Elefantyny, pochodzące z V w. p.n.e. Z papirusów tych wynika, że Johanan był arcykapłanem w 408 r. p.n.e., a także że Żydzi egipscy z kolonii na Elefantynie, wyspie na Nilu w pobliżu
Assuanu, zabiegali o pomoc u synów Sanballata, sprawujących władzę w imieniu sędziwego ojca. Nehemiasz miał zatarg z namiestnikiem o tym imieniu, ale w okresie jego pehzej aktywności, a więc musiało to być znacznie
wcześniej. Z ksiąg Ezdrasza i Nehemiasza wynika, że każdy z nich wykonywał swój urząd niezależnie od drugiego, co byłoby mało prawdopo-
dobne, gdyby działali jednocześnie. Żaden też z nich nie wspomina w swych
pamiętnikach o drugim, a pojawienie się ich imion w kilku miejscach w jednym kontekście można słusznie przypisać działalności późniejszego kronikarza. Wszystko to przemawia za tym, że Ezdrasz działał dopiero w IV
wieku. Wskazuje też na to fakt, że w trzecim rozdziale Pierwszej Księgi Kronik doprowadzono genealogię Dawida do szóstego pokolenia po

Zorobabelu, który żył około 520 r. p.n.e. (Septuaginta doprowadzają nawet do jedenastego pokolenia). Ponadto dodawanie przy imionach władców wzmianki "król perski" (Ezd l,1; 3, 7; 4, 3; 7,1) zdaje się wskazywać, że królestwo perskie już nie istniało. W pochodzących bowiem z perskiego okresu księgach Aggeusza i Zachariasza, w dokumentach wykorzystanych w księgach Ezdrasza i Nehemiasza oraz w papirusach z Elefantyny pisano po
prostu "król". Uwzględniając te wszystkie dane przyjąć należy, że Kronikarz
stworzył swe dzieło około 300 r. p.n.e., choć przyznać trzeba, że niektórzy autorzy uważają, iż miało to miejsce jeszcze później.

Księga EZdrasza

ależące do cyklu kronikarskiego księgi Ezdrasza i Nehemiasza traktowano początkowo jako jedno dzieło związane z Ezdraszem, którego tradycja żydowska, zawarta w Talmudzie babilońskim (Baba Batra, 15a), uważała za ich autora. Później jednak nazwę "Księga Ezdrasza" ograniczono do pierwszej tylko części dzieła, obejmującej dziesięć rozdziałów. Drugą bowiem jego część, zaczynającą się stwierdzeniem:
"Słowa Nehemiasza, syna Chachaliasza", wyodrębniono jako oddzielną całość i zaczęto traktowaćjako Księgę Nehemiasza, obejmującą trzynaście rozdziałów. Podział ten, wprowadzony najpierw w przekładach, przyjął się później także w Biblii Hebrajskiej, choć do dziś zachował się w niej ślad
wskazujący, że księgi te uważano za jedno dzieło i przepisywano wjednym zwoju. Uwagi masoreckie określające liczbę wierszy w księdze znajdują się
bowiem dopiero po Księdze Nehemiasza, a podana w nich liczba sześciuset osiemdziesięciu pięciu wersetów obejmuje obydwie księgi, a więc razem Ezdrasza i Nehemiasza. Dzisiaj utwory te traktuje się jako odrębne księgi z oddzielną numeracją rozdziałów w każdej.

Księga Ezdrasza w pierwszej części zawiera opis wydarzeń, które nastąpiły w Judei po edykcie Cyrusa zezwalającym wygnańcom żydowskim
na powrót z Babilonii do ojczystego kraju. Autor przytacza na wstępie edykt Cyrusa oraz daje opis sprzętów i naczyń świątynnych, które król perski zwrócił wygnańcom udającym się do Jerozolimy pod wodzą Szeszbasara, zwanego dalej w ksigdze Zorobabelem. Drugi rozdział księgi wymienia tych, którzy z Zorobabelem wrócili do kraju, oraz opisuje dary zebrane na odbudowę świątyni. Kapłani i lewici oraz część ludu osiedlili się w Jerozolimie, reszta zaś zamieszkała w swoich miastach na terenie całego kraju (Ezd 2, 70). Przybywszy do ojczyzny wygnańcy przystąpili po upływie pewnego czasu do odbudowy świątyni. Zaczęli od zbudowania ołtarza i założenia fundamentów świątyni (Ez 3, 1-13). Jak wskazują następne rozdziały (Ezd 4-6), dzieło odbudowy i odnowy życia religijnego judaizmu nie przebiegało bez przeszkód. Wyłoniły się one ze strony miejscowej ludności, która zajęła tereny opuszczone przez Judejczyków

w okresie niewoli, oraz ze strony przedstawicieli administracji, zarządzających
z upoważnienia perskiego ziemiami dawnej Judei i sąsiednich prowincji. Wskutek zabiegów mieszkańców okręgu Samarii i ich przywódców, którzy donosili na Judejczyków do króla perskiego, prace przy odbudowie

świątyni, zapoczątkowane pod przewodem Zorobabela i kapłana Jozuego, zostały wstrzymane (Ezd 4, 1-5). Podobne interwencje mające na celu niedopuszczenie do odbudowy świątyni i miasta kierowano do Kserksesa i Artakserksesa (Ezd 4, 6-23) jeszcze wielokrotnie. Jednak na skutek działalności proroków Aggeusza i Zachariasza podjęto ponownie odbudowę
świątyni i mimo kolejnego wstrzymania jej przez władze perskie uzyskano ostatecznie pozwolenie i doprowadzono budowę do końca. W szóstym roku panowania króla Dariusza (522-486 p.n.e.), a więc w 516 r. p.n.e., odbyły się w odbudowanej świątyni uroczyste obchody pierwszej Paschy (Ezd 5,1-6, 22). W tej części księgi znajdują się liczne dokumenty i źródła perskie spisane w języku aramejskim (Ezd 4, 8-6, 22), spotykane też w drugiej części księgi (Ezd 7, 22-26).

Siódmy rozdział rozpoczyna drugą część księgi przedstawiającą działalność
Ezdrasza. Jego imię w hebrajskiej formie brzmi Ezra. Pochodził z rodu kapłańskiego i "był uczonym, biegłym w Prawie Mojżeszowym, które nadał Jahwe, Bóg Izraela. A ponieważ była nad nim ręka Jahwe, jego Boga, spełnił król każdąjego prośbę" (7, 6). Uzyskawszy od Artakserksesa odpowiednie pełnomocnictwa, zezwalające mu na uporządkowanie spraw religijnych i społecznych w Judei i Jerozolimie, Ezdrasz wyruszył z Babilonu
do Jerozolimy w siódmym roku panowania Artakserksesa (7, 7-9). Na ogół przyjmuje się, że władcą tym był Artakserkses II, a więc Ezdrasz przybył do Jerozolimy w 398 lub 397 r. p.n.e. W podróży do Judei towarzyszyła mu znaczna grupa wygnańców, którzy zabrali ze sobą przeznaczone dla świątyni dary, ofiarowane przez króla i dworzan oraz zebrane wśród diaspory żydowskiej w Babilonii. Składały się na nie duże ilości złota, srebra i kosztownych naczyń. Przed wyruszeniem w drogę, gdy wszyscy zebrali się "nad rzeką Ahawa", Ezdrasz zarządził post, aby uprosić Boga o szczęśliwą drogę dla siebie, rodzin i całego dobytku. "Wstydziłem się bowiem - pisze Ezdrasz - prosić króla o wojsko
i jeźdźców, aby nam pomagali w drodze i osłaniali nas przed wrogiem.

Powiedzieliśmy wszak królowi, że ręka naszego Boga spoczywa dobrotliwie
nad wszystkimi, którzy go szukają, a jego moc i gniew dotykają tych wszystkich, którzy go opuszczają" (8, 21-22). Mimo dalekiej drogi i czyhających niebezpieczeństw cała wyprawa dotarła szczęśliwie do Jerozolimy, gdzie po odpoczynku przekazano przyniesione dary w obecnoś-
ci świadków kapłanowi świątyni, którym był Meremot, syn Uriasza, a następnie złożono ku czci Jahwe całopalne ofiary (8, 32-35). Przekazano też zarządzenia króla satrapom i namiestnikom prowincji za Eufratem,

a ci "udzielili pomocy ludowi i domowi bożemu". Następnie Ezdrasz przystąpił do uregulowania spraw religijnych, szczególnie ostro stawiając sprawę małżeństw mieszanych. Okazało się bowiem, że wielu spośród tych, którzy wcześniej wrócili z niewoli, zawarło niezgodne z prawem małżeństwa z kobietami z innych narodów. Ezdrasz stanowczo wystąpił przeciw tej praktyce i zobowiązał wszystkich do odprawienia żon cudzoziemskich (9,1-10, 44).

W drugiej części Księgi Ezdrasza, obejmującej cztery rozdziały (7-10), wielu biblistów upatruje "pamiętniki Ezdrasza", do których zalicza się także ósmy i czasem dziewiąty rozdział Księgi Nehemiasza. We fragmencie
tym, z wyjątkiem ósmego rozdziału Księgi Nehemiasza, Ezdrasz przemawia
w pierwszej osobie (7, 28; 8,15-17. 21-22. 24-25; 9,1. 3-6) i występuje jako autor opisów, używając liczby mnogiej, obejmującej także towarzyszy podróży (7, 27; 8, IS-17. 21-23. 31-32). Przyjmuje się, że zredagowane w trzeciej osobie fragmenty tej części to dodatki wprowadzone przez późniejszego redaktora. Pamiętniki Ezdrasza uważa się nieraz za oficjalne sprawozdanie Ezdrasza z jego działalności w Judei, przygotowane dla władz perskich. Sprawozdanie to wysłał Ezdrasz prawdopodobnie również do gminy żydowskiej w Babilonii. Wyjaśniałoby to zarazem częste wykorzystywanie dokumentów urzędowych oraz szczegółowość przedstawiania opisywanych wydarzeń. Materiały te zostały później opracowane przez Kronikarza i włączone do Księgi Ezdrasza, która pierwotnie stanowiła jedną całość z Księgą Nehemiasza, gdzie znajduje się w rozdziale
ósmym i dziewiątym fragment Ezdraszowych pamiętników, opisujących przeprowadzoną przez niego reformę religijną, zakończoną odnowieniem przymierza i ogłoszeniem Prawa Jahwe, które z woli króla perskiego miało odtąd być dla wyznawców judaizmu także prawem państwowym (Ezd 7, 26).

Ksigga NehemiasZa

ehemiasz (po hebrajsku Nehemia - "Jahwejest miłosierny") wywodził się z uprowadzonych do Babilonii przez Nabuchodonozora Judejczyków. Jego rodzina zapewne w nowych warunkach zdobyła zamożność

i uznanie, które zapewniło jej miejsce wśród wyższych warstw ówczesnego
społeczeństwa. On sam osiągnął na dworze w Suzie wysoką godność królewskiego podczaszego. Dzięki temu miał możność bezpośredniego

dostępu do króla. Prawdopodobnie nie byłjedynym spośród deportowanych Judejczyków, któremu udało się uzyskać dostęp do dworskich urzędów i godności. Jednak tylko dzięki niemu wiemy, co było powodem, że król perski tak się interesował sprawami Judei i Jerozolimy. Miały one bowiem na dworze swoich licznych i oddanych orędowników, podobnych do Nehemiasza.

Nehemiasz w swoich pamiętnikach, wykorzystanych przez Kronikarza, który włączyłje do swego dzieła, przedstawia zaraz na wstępie okoliczności,
które go skłoniły do bliższego zajęcia się sprawami ojczyzny swych przodków (Neh 1, I do 2, 8). Opowiada, jak pewnego razu ludzie, którzy przybyli do Suzy z Judei, opowiedzieli mu o trudnej sytuacji panującej w ojczystym kraju, a szczególnie w Jerozolimie, której mury miejskie i bramy oraz znaczna część domów leżały w ruinie. Wskazuje to, że mieszkańcy Judei utrzymywali kontakty ze swymi pobratymcami zajmującymi wpływowe stanowiska na dworze królewskim i informowali ich o sytuacji panującej w Judei. Wykorzystując swą pozycję, Nehemiasz przedstawił sprawę królowi przy nadarzającej się okazji. A ponieważ cieszył się niewątpliwie przychylnością swego władcy, uzyskał od niego, zgodnie ze swym życzeniem, polecenie, aby udać się w oficjalnej misji do Jerozolimy i odbudować mury miasta. Na jego prośbę król wydał mu też listy polecające do namiestników prowincji za Eufratem, mające mu zapewnić bezpieczniejszą drogę do Judei. Otrzymał też pismo do zarządcy domen królewskich, nakazujące dostarczenie drewna potrzebnego do odbudowy ubogiej w drewno Judei. W otoczeniu przydanego mu przez króla orszaku wojskowego, złożonego z jeźdźców i dowódców (Neh 2, 9), Nehemiasz przybył w dwudziestym roku panowania Artakserksesa I (465---424) do Jerozolimy. Wystąpił tutaj, choć nie od razu, nie tylko jako wykonawca specjalnego polecenia królewskiego, ale także jako wyznaczony przez króla namiestnik prowincji Judei (Neh 5, 14).

Po przybyciu na miejsce Nehemiasz najpierw dokonał przeglądu murów Jerozolimy i dopiero potem wyjawił urzędnikom, możnym i kapłanom swą misję i wezwał wszystkich do odbudowy. Mieszkańcy Jerozolimy i Judei z zapałem przystąpili do tego dzieła. Odbudowa murów miejskich Jerozolimy spotkała się jednak z oporami ze strony namiestników

prowincji sąsiadujących z Judeą, którzy dotychczas zarządzali tymi terenami, a wraz z objęciem urzędu namiestnika Judei przez Nehemiasza utracili znaczną część swych terenów. Głównymi przeciwnikami byli:

"

Sanballat, namiestnik Samar□, i Tobiasz, "amonicki niewolnik (jak go

określa Nehemiasz 2,10), czyli namiestnik sąsiedniej prowincji, leżącej na wschód od Jordanu. Usiłowali oni, niepomni królewskich zaleceń, nawet zbrojnie przeszkodzić odbudowie murów Jerozolimy. Ale Nehemiasz podjął odpowiednie kroki militarne i przygotował obronę, o której wieść odstraszyła przeciwników (Neh 3, 33-4, 17). Mieli oni jednak swych sprzymierzeńców w Judei, a ci, wykorzystując sytuację - dzieło odbudowy nakładało bowiem na miejscową ludność dodatkowe ciężary - buntowali zadłużonych mieszkańców Judei. Wówczas Nehemiasz, wykazując własną bezinteresowność, zarządził całkowitą kasację wszystkich dotychczasowych
długów i zobowiązań i zaprzysiągł wszystkich wierzycieli, że tak postąpią, doprowadzając tym do wewnętrznego uspokojenia swej prowincji (Neh 5, 1-19). Wrogowie nie zaprzestali jednak swej niecnej działalności. Czyhając
najego życie, usiłowali zwabić Nehemiasza w zasadzkę, a gdy przejrzał ich zamiary, pomawiali go o przygotowania do buntu przeciw perskiemu królowi i starali się go skompromitować wobec ludności Judei. Pomagali im w tym ich żydowscy stronnicy, którzy powiązani wspólnotą interesów, umocnioną niezgodnymi z Prawem Mojżeszowym związkami małżeńskimi,
donosili im o tym, co się dzieje w obozie Nehemiasza, a Nehemiaszowi przynosili różne wieści, mające go zastraszyć (Neh 6, 1-19). On jednak nie uległ i dzieło swe doprowadził do końca. Mury zostały odbudowane, a Nehemiasz wydał odpowiednie zarządzenia zabezpieczające. Do obwarowanego miasta zaczęła powoli napływać ludność, która przystąpiła do odbudowy zrujnowanych domów. Zarówno nowi przybysze, jak i mieszkańcy całej prowincji składali ofiary w świątyni (Neh 7, 1-72).

Kolejne dwa rozdziały księgi, stanowiące prawdopodobnie fragment pamiętników Ezdrasza, opowiadają o przeprowadzonej przez niego reform–
e
religijnej, o odczytaniu wobec całego zgromadzenia ludu Prawa Jahwe i odnowieniu przymierza. Po odczytaniu prawa, co trwało osiem dni, wszyscy zgromadzeni wyznali swe grzechy i odprawili pokutę (Neh 8, 1-9, 37). Zawarcie przymierza potwierdzono spisaniem dokumentu, w którym zobowiązano się do przestrzegania Prawa Jahwe danego przez Mojżesza, a szczególnie do niewstępowania w związki małżeńskie z przedstawicielami innych narodów, do zachowywania szabatu oraz

przepisów roku szabatowego, w którym ziemia winna odpoczywać i należało
anulować wszelkie długi, a także do składania raz w roku na potrzeby świątyni jednej trzeciej szekla oraz wypełnienia innych przepisów dotyczących
kultu i świątyni (Neh 10,1-40). Po opisie zaludnienia Jerozolimy i innych miast Judei oraz podaniu rodowodów kapłanów i lewitów (Neh 11,1-12,

26) Księga Nehemiasza opisuje uroczystość poświęcenia murów Jerozolimy
(12, 27-#3) oraz określa zasady utrzymania kapłanów i lewitów (12, 44-47). Działalność Nehemiasza w Judei trwała dwanaście lat. Dotyczyła ona głównie spraw politycznych i społecznych. W trzydziestym drugim roku panowania Artakserksesa Nehemiasz wrócił na dwór królewski (Neh 13, 6), ale po pewnym czasie przybył znowu do Judei, gdyż dzieło reformy społecznej i religijnej zostało poważnie zagrożone, a jednym ze sprawców był arcykapłan Eliaszib, sprzymierzony i spokrewniony z Tobiaszem Ammonitą. Nawet jeden z synów arcykapłana był zięciem Sanballata. Toteż Nehemiasz wydał ponownie przepisy w sprawie małżeństw
mieszanych, utrzymania lewitów i zachowania szabatu (13, 1-31).
Podstawowe źródło tej księgi stanowią "Pamiętniki Nehemiasza", obejmujące rozdziały 1-7 oraz prawdopodobnie rozdział dziesiąty, gdyż zawarte w nim dane historyczne (10, 31-40) nie wiążą się z reformą Ezdrasza. Do pamiętników tych należy też opis poświęcenia murów (Neh 12, 27-43) oraz rozdział trzynasty. Pozostałe fragmenty zaczerpnął Kronikarz z innych, wcześniej istniejących źródeł (11,1 do 12, 26) oraz z "Pamiętników Ezdrasza" (Neh 7, 72-9, 37). "Pamiętniki Nehemiasza" nie były prawdopodobnie oficjalnym sprawozdaniem, lecz raczej utworem o charakterze dedykacyjnym, napisanym przez męża stanu i dyplomatę nie pozbawionego pewnej próżności. Wiele w nich osobistych wynurzeń autora, ale także wiele materiałów zaczerpniętych z innych dokumentów. Stanowią one, podobnie jak cała Księga Nehemiasza, znakomite źródło do dziejów przeprowadzonej reformy judaizmu i ówczesnych warunków historycznych panujących w Judei.

Księgi Kronik

sięgi Kronik stanowiły pierwotnie pierwszą część wielkiego dzieła

historycznego, obejmującego czasy od Adama aż do Nehemiasza i Ezdrasza, którzy w okresie perskim stworzyli podstawy życia politycznego, społecznego i religijnego wyznawców judaizmu. Po oddzieleniu Ksiąg Ezdrasza i Nehemiasza Księgi Kronik znalazły się, jako później włączone, na ostatnim miejscu w kanonie hebrajskim. Traktowano je jednak jako jedno dzieło, o czym świadczą uwagi masoreckie umieszczone dopiero po Drugiej Księdze Kronik oraz sposób liczenia ksiąg w tradycji żydowskiej.

W tradycji tej określa się Księgi Kronik mianem (sefer) diwre ha##amim, j co znaczy "księga dziejów" (histor□), gdyż zwrot diwre ha##amim, oznaczający "sprawy dni" (lat), utrwalił się w słownikach w znaczeniu: historia, dzieje, kronika. W Septuagincie wprowadzono podział na dwie księgi, które zatytułowano Paraleipomena, co znaczy "[sprawy] pominięte". Tytuł ten, przyjęty także w Wulgacie, wskazywać miał, że księgi te przedstawiają sprawy i wydarzenia pominięte i opuszczone w księgach Samuela i Królów, traktujących o tym samym okresie dziejów izraelskich. Tłumacz Wulgaty św. Hieronim w jednym ze swych dzieł (Prologus galeatus), pojmując właściwie ich znaczenie, określił te księgi jako "kronikę całej boskiej historii". Nawiązując do tego, Marcin Luter w swoim przekładzie Biblii na język niemiecki wprowadził nazwę "Księgi Kronik", która przyjęła się także w innych nowożytnych przekładach. Przyjął się w nich także powszechnie podział Kronik na dwie księgi, wprowadzony od 1448 r. także do wydań hebrajskiego tekstu Biblii.

Księgi te są "kroniką historii świętej", w której Kronikarz zawarł dzieje ludzkości od Adama aż po ukształtowanie się judaizmu w czasach Nehemiasza i Ezdrasza. Taka była bowiem pierwotnie kolejność poszczególnych części jego dzieła, które później podzielono na cztery księgi. Jednak przez pewne dodatki historia została doprowadzona w Księgach Kronik aż do czasów Aleksandra Macedońskiego. Ale wystarczy rzut oka na plan dzieła, by stwierdzić, że poszczególne okresy, a można ich wyróżnić cztery, zostały potraktowane bardzo nierówno. Odpowiednio do tego dzieli się Księgi Kronik na cztery odcinki. Pierwszy (1 Krn, rozdz. 1-9) - obejmujący okres od Adama do Dawida - przedstawiony został w formie licznych genealogii, które autor potraktował jako wstęp do historii Dawida. Tylko czasem do tych spisów genealogicznych włączył pewne krótkie fragmenty narracyjne. Genealogie te doprowadzono do czasów bardzo już odległych od Dawida, a jedna z list (rozdz. 9) odnosi się w całości do czasów po powrocie z niewoli babilońskiej. Drugi odcinek, traktujący o dziejach panowania Dawida, obejmuje resztę pierwszej księgi (rozdz. 10-29). Stanowi on paralelę do opisów zawartych w księgach Samuela i Królów (od 1 Sm 31 do 1 Krl 2). Na trzecią część (2 Krn l,1 do 9, 31) składa się opis panowania Salomona, paralelny do 1 Krl 2,12 do I 1, 43. Czwarty odcinek (2 Krn 10,1 do 36, 23) obejmuje historię królestwa Judy od odłączenia się północnych plemion

izraelskich aż po czasy niewoli i kończy się edyktem Cyrusa, zezwalającyn<l

wygnańcom na powrót do ziemi ojców i odbudowę świątyni (538 r. p.n.e.). Odcinek ten odpowiada relacji I Krl 12,1 do 2 Krl 25, 30.

Autorzy Ksiąg Samuela i Ksiąg Królewskich nie zamierzali spisywać ogólnej historii politycznej i społecznej swojego ludu, lecz ograniczyli się do przedstawienia historii religijnej Izraela i Judy. Kronikarz bardziej jeszcze zawęził przedmiot swych zainteresowań. Przedstawia on dzieje teokracji żydowskiej, której ucieleśnieniem było dlań królestwo Dawidowe,
a w czasach po niewoli jerozolimska gmina kultowa. Interesował się przede wszystkim świątynią w Jerozolimie oraz jej kultem, i to jest główny wątek jego dzieła. Wydaje się, że autor zna dogłębnie organizację kultu świątynnego. Poświęca wiele uwagi obrzędom oraz funkcjom i uprawnieniom
lewitów. Żąda szczególnych uprawnień i godności dla śpiewaków i muzyków
świątynnych, uprawnień, których nie przyznaje im nawet Kodeks Kapłański.
Toteż przypuszczano, że wywodził się on z kręgu śpiewaków świątynnych, a dzieło jego nazwano "Kroniką świątyni" lub "Kościelną kroniką Jerozolimy".

Te zainteresowania autora czy redaktora Ksiąg Kronik wyjaśniają dobór materiału w jego dziele oraz proporcje, które wyznaczył po-szczególnym częściom swojego wykładu. Cały okres poprzedzający osiedlenie
się Izraelitów w Jerozolimie przedstawia w bardzo krótkim, schematycznym
streszczeniu. Histor Dawida poświęcał natomiast prawie jedną trzecią całego dzieła. Z dziejów przed Dawidem pomija wszystko z wyjątkiem śmierci jego poprzednika Saula. Nie zajmuje się też zupełnie historią królestwa północnych plemion izraelskich. Samego Dawida przedstawia jako zdobywcę Jerozolimy, miasta, w którym powstanie świątynia, oraz inicjatora budowy świątyni, jako tego, który zebrał środki, sporządził plany świątyni, a następnie przekazał Salomonowi, aby ten dopełnił jego dzieła. Kronikarz przedstawia Dawida także jako śpiewaka, autora psalmów i patrona muzyki, przypisuje mu nie tylko zorganizowanie zespołów śpiewaków świątynnych, ale całej muzyczno-śpiewaczej części kultu świątynnego. Znaczną część swego dzieła poświęcił również

Salomonowi, budowniczemu świątyni, odnosząc się do jego rządów z dużą sympatią. Obok Dawida i Salomona w dalszej historii Izraela pojawiają się jako główne postacie: Jehoszafat (Jozafat), gdyż starał się o wierne wypełnienie Prawa Jahwe, oraz Hizkijasz (Ezechiasz) i Joszijahu (Jozjasz) jako królowie, którzy dokonali reform religijnych i reorganizacji kultu Jahwe. Wszystkich tych królów ukazano jako pobożnych władców i niejako narodowych świętych. Przemilczano zaś i pominięto wszystko,

co mogłoby ich obciążyć i ukazać w niekorzystnym świetle. W historii Dawida nic się nie mówi np. o jego grzechach i przestępstwach. Pominięto też wszystkie intrygi i niezbyt pozytywne okoliczności, które zapewniły Salomonowi następstwo tronu (2 Sm 9, 1 do 20, 26), lub zastąpiono je inną, bardziej pozytywną wersją wydarzeń. W przedstawianiu historii podkreśla się bezpośrednią ingerencję Jahwe w bieg wydarzeń (np. 2 Krn 20, 1-30). Ten sposób przedstawiania historii, widoczny już w dziele Elohisty i potem w Deuteronomium, a rozwinięty jeszcze bardziej przez szkołę deuteronomiczną, był szczególnie charakterystyczny dla źródła kapłańskiego. Toteż uważa się, że kroniki napisano pod wpływem tego źródła i w jego świetle dokonano przewartościowania wydarzeń. Chciano bowiem je przedstawić zgodnie z zasadami kapłańskiego prawodawstwa.

Ten sposób przedstawiania histor wynika z mechanistycznego i indywidualistycznego pojmowania idei odpłaty czy raczej odwetu. Kierując się tą ideą, Kronikarz uzasadnia np. długi okres panowania króla judzkiego Manassesa (697-639 p.n.e.) jego nawróceniem się do Jahwe w Babilonie (2 Krn 33, 10-16). Podstawą takiego uzasadnienia było dla Kronikarza wezwanie Manassesa przez króla asyryjskiego, o czym wspomina. Jednak nie rozumiał znaczenia tego faktu i wyjaśniał go zgodnie ze swoim punktem widzenia. Ponadto w sposobie przedstawienia
widoczne jest szczególne wyeksponowanie przez Kronikarza spraw kultu, zgodnie z zaleceniami Kodeksu Kapłańskiego. W ich świetle np. ukazuje uroczystości paschalne za Ezechiasza (2 Krn 30,13-27) i Jozjasza (2 Krn 35,1-19).

Podobnie jak w księgach Ezdrasza i Nehemiasza, tak i w Księgach Kronik wykorzystał ich autor różne źródła. Jednym z nich był deuteronomiczny cykl historyczny, obejmujący Pięcioksiąg oraz księgi: Jozuego, Sędziów, Samuela i Królów. Świadczy o tym kolejność przedstawienia wydarzeń oraz analogie w sposobie ich ukazywania, a szczególnie dosłowna
miejscami zgodność relacji. Kronikarz, podobnie jak autor Ksiąg Królewskich, powołuje się często na różne źródła zawierające wiadomości na temat panowania poszczególnych królów. Nie opierał się jednak wyłącznie na tych źródłach, gdyż nietrudno stwierdzić, że korzystał także z wielu innych dokumentów.

Wśród źródeł Kronikarz wymienia "Kronikę króla Dawida" (1 Krn 27 24), "Księgę Królów Izraela i Judy" (2 Krn 27, 7; 36, 8), "Księgę królów

Izraela" (2 Krn 20, 34), "Dzieje (Słowa) królów Izraela" (2 Krn 33, 18) i Midrasz (komentarz) Księgi Królów (2 Krn 24, 27) oraz Midrasz

proroka Iddo (2 Krn 13, 22). Podobne źródła przy tych samych opowieściach, choć w inny sposób, przytacza również autor Ksiąg Królewskich (np. 2 Krn 13, 22 i 1 Krl 22, 46). Toteż nieraz przypuszcza się, że autorzy obu dzieł korzystali z tych samych źródeł, które w różny sposób nazywali (J. Łach, E. Zawiszewski), albo też, że były to rozmaite nazwy jednego dzieła, gdyż używano w nim zamiennie nazw "Izrael" i "Juda" (2 Krn 20, 34; 33, 18). Mimo bowiem nazwy: "Księga dziejów królów Izraela" obejmowała ona także władców Judei (2 Krn 20, 24; 22,18), stanowiąc główne źródło informacji Kronikarza (A. Weiser, O. Eissfeldt). Mimo całej niedokładności w cytowaniu źródeł nie można jednak uważać, że przytaczanie ich przez Kronikarza było tylko naśladownictwem stylu Ksiąg Królewskich, nie pozwalającym na jakieś wnioski historyczno-literackie co do wykorzystanych w Księgach Kronik dokumentów historycznych (M. Noth). Nie ulega jednak wątpliwości, że kanoniczna tradycja historyczna, od Księgi Rodzaju po Księgi Królewskie, nie była jedynym źródłem Kronikarza przy opracowywaniu jego dzieła, gdyż nietrudno wykryć w nim ślady innych źródeł. Wynika to choćby stąd, że Kronikarz często podaje więcej informacji, niż zawierają Księgi Królewskie, jak np. wiadomość o przekopaniu tunelu Siloe, odprowadza-jąeego wodę od źródła Gichon do miasta (2 Krn 32, 30), opis przyczyn klęski i śmierci Jozjasza (2 Krn 35, 20-25), materiały ze statystyk czy spisów wojskowych (2 Krn 14, 7; 17, 14-18; 26, 11-15), a także wiadomości o budowie umocnień i warowni, zbrojeniach i wojnach królówjudejskich (2 Krn 11, 5-12;17, 2.12-19; 26, 9.11-15; 33,14). Wskazuje to, że Kronikarz korzystałjeszcze zjakichś innych, dodatkowych źródeł.

Trudno jednak na tej podstawie stwierdzić, czy wiadomości te zaczerpnął zjakiegoś obszerniejszego od obecnej wersji wydania Ksiąg Królewskich, czy ze starszych źródeł, na których i te księgi się opierały, czy też zjakiegoś
wcześniejszego dzieła, nazywanego midraszem i będącego odpowiednim, tzn. zgodnym z poglądami kół kapłańskich i Kodeksu Kapłańskiego, opracowaniem ksiąg historycznych. Tym bardziej że od strony literackiej nie zawsze się daje wyróżnić to, co było oryginalnym wkładem Kronikarza,
od tego, co przejął ze źródeł, z których korzystał. Wydaje się jednak mało prawdopodobne, jak sugerowali E. Engnell i A. Bentzen, by dodatkowe

wiadomości Kronikarz zaczerpnął z ustnych tradycji. Nie ulega natomiast wątpliwości, że ważnym źródłem były pisma prorockie, z których obficie korzystał. Pochodzące od proroków pisma cytuje on pod nazwą: "słów",

"dziejów" (1 Krn 29, 29; 2 Krn 9, 29;12,15; 20, 34; 33,19), "proroctw" (2 Krn 9, 29), "wizji" lub "widzenia" (2 Krn 9, 29; 32, 32), "midraszu" (2 Krn 13, 22) albo po prostu stwierdza, że "prorok napisał" (2 Krn 26, 22). Jako autorzy tych źródeł występują: przy dziejach Dawida - Samuel, Natan i Gad (1 Krn 9, 29), Salomona - Natan, Achiasz i Jeddo (2 Krn 9, 29), Rechawama (Roboama) - Szemajasz i Iddo (2 Krn 12, I5). Jako autora źródła do dziejów Abiasza cytuje Kronikarz Iddo (2 Krn 13, 22), a przy dziejach Jehoszafata (Jozafata) powohzje się na Jehu, syna Chananiego (2 Krn 20, 34). Pisząc o dziejach Ozjasza (2 Krn 26, 22) i Ezechiasza (2 Krn 32, 32) powohzje się na Izajasza, a w opisie panowania Manassesa (Menaszszego) przytacza jakiegoś anonimowego "widzącego" lub nawet grupę "jego widzących". Zaznaczając, że "słowa Jehu, syna Chananiego", zostały włączone do "Księgi królów Izraela" (2 Krn 20, 34), Kronikarz chciał prawdopodobnie podkreślić, że pisma prorockie stanowiły część składową wykorzystanych przez niego źródeł. Kronikarz jest tu zgodny z późniejszą tradycją, wedhzg której literaturę historyczną pierwszych proroków opracowali późniejsi prorocy. Nie wyklucza to jednak przypuszczenia, że miał on do dyspozycji jeszcze inne źródła.

Kronikarz wspomina jeszcze jako źródło Lamentacje, które przypisuje Jeremiaszowi (2 Krn 35, 25). Był to zapewne utwór inny niż kanoniczne Lamentacje Jeremiasza, nie zawierające wzmianki o śmierci Jozjasza, lecz opiewające zburzenie Jerozolimy. Obok tych źródeł korzystał również w swoich kronikach ze źródeł aramejskich oraz świątynnych kronik i list genealogicznych.

W późniejszych czasach wprowadzono do dzieła Kronikarza pewne uzupełnienia, widoczne (oprócz fragmentów w rozdz. 12, 15 i 16) szczególnie w listach genealogicznych (1 Krn 1,1 do 9, 44) i spisach (I Krn 23, I do 27, 34), które prawdopodobnie dostosowano do nowych warunków i rozbudzonych tendencji narodowych w okresie machabejskim. Dodatki te nie były wynikiem jednego czy jednolitego opracowania, lecz dziełem wielu różnych redaktorów, którzy zestawili zarówno wcześniejsze, jak i późniejsze materiały.

Księgi Kronik, mimo widocznej w nich tendencji do napisania dziejów żydowskiej teokracji na podstawie źródeł pisanych, nie są jednak dziełem historycznym we właściwym sensie. Nie tylko dlatego, że Kronikarz przypisywał mniejsze znaczenie histor□ świeckiej i jej źródłom niż wcześniejszym dziełom historycznym, opracowanym w kręgach religijnych,

ale dlatego, że bardziej tendencyjnie niż w dawnych dziełach historycznych

dobierał i przedstawiał materiały. Celem Ksiąg Kronik było raczej wykazanie w świetle danych historycznych prawowitości i legalności prawnej judaizmu powygnaniowej gminy kultowej skupionej wokół świątyni
jerozolimskiej. Taki cel dzieła był zarazem echem toczącego się po niewoli sporu z samarytańską gminą kultową, także powohijącą się w uzasadnieniu swej prawowitości na uświęcone od dawna tradycje historyczne ludu izraelskiego.

Czgść czwarta

Księgi deuterokanoniczne

Charakter ksiąg deuterokanonicznych

kanonie hebrajskim Stary Testament obejmuje trzydzieści dziewięć ksiąg, z których ostatnimi są Księgi Kronik. Ta liczba ksiąg kanonicznych Starego Testamentu została ustalona przez zgromadzenie rabinów w Jawne około 100 r. n.e., dopiero po zburzeniu drugiej świątyni (70 r. n.e.). Wcześniej liczba ksiąg kanonicznych uważanych za święte w poszczególnych grupach judaizmu była różna. Jako przykład może posłużyć esseńska gmina z Qumran, gdzie liczba ta była mniejsza, gdyż wśród ksiąg biblijnych nie znaleziono Księgi Estery. Przykładem zaś spoza Palestyny może być zbiór ksiąg świętych w Aleksandrii w Egipcie, z kolei większy. W skupisku żydowskim w Aleksandr przetłumaczono najwcześniej święte księgi judaizmu z języka hebrajskiego na grecki. Ten pierwszy przekład Starego Testamentu, zwany Septuagintą, składa się z czterdziestu sześciu ksiąg. Ukształtowany w Aleksandrii zbiór ksiąg świętych przejęło chrześcijaństwo, posługujące się w początkach swego istnienia w nauczaniu i głoszeniu swej doktryny językiem greckim. Ta wersja Starego Testamentu stała się później podstawą przekładu łacińskiego,
Wulgaty. Rozpowszechniła się ona u schyłku starożytności i w okresie średniowiecza w całym zachodnim chrześcijaństwie i została uznana za ofcjalną wersję Bibl rzymskiego katolicyzmu. Toteż również w kanonie katolickim Stary Testament obejmuje czterdzieści sześć ksiąg. Jest więc większy od kanonu hebrajskiego o siedem ksiąg. Są to księgi: Tobiasza, Judyty, Jezusa, syna Syracha, czyli Eklezjastyka, Mądrości, Barucha oraz pierwsza i druga Machabejskie.

Różnica liczby ksiąg w kanonie wskazuje, że nie we wszystkich środowiskach te siedem ksiąg uważano powszechnie za święte i natchnione
ani za kanoniczne. Również we wczesnym chrześcijaństwie, szczególnie do
V wieku n.e., istniały wątpliwości co do ich natchnionego i świętego charakteru i kwestionowano ich przynależność do kanonu, czyli zbioru ksiąg świętych Kościoła. W starożytności księgi te różnie nazywano,

najbardziej znane było określenie "księgi zaprzeczone", wprowadzone przez Euzebiusza z Cezarei i Cyryla Jerozolimskiego w końcu IV wieku. Pozostałe trzydzieści dziewięć ksiąg Starego Testamentu nazywano wówczas
"uznanymi". Od XVI wieku przyjęła siejednak terminologia zaproponowana
przez Sykstusa ze Sieny (1520-1569). Omawiając Stary Testament, nazwał on księgi powszechnie uznawane, występujące zarówno w kanonie żydowskim, jak i chr#eścijańskim, "protokanonicznymi", czyli pierwotnie kanonicznymi. Natomiast pozostałe księgi, a więc owych siedem ksiąg zachowanych w Septuagincie i występujących tylko w kanonie chrześcijańskim, a ściślej katolickim, "deuterokanonicznymi", czyli wtórnie kanonicznymi. Od tego czasu terminologia ta stosowana była dość szeroko, choć nie powszechnie. Mianem deuterokanonicznych określa się więc księgi: Tobiasza, Judyty, Jezusa, syna Syracha, Mądrości, Barucha oraz dwie Machabejskie, a także obszerne fragmenty ksiąg Estery i Daniela,
zachowane w Septuagincie. Dodatki do Księgi Estery obejmują w Wulgacie
siedem końcowych rozdziałów, gdyż Hieronim umieścilje na końcu księgi (Est 10, 4-16, 24). Dodatki do Księgi Daniela obejmują zachowane w Septuagincie i Wulgacie, a także w późniejszym przekładzie żydowskim Teodocjana, fragmenty rozdziału trzeciego (Dn 3, 24-90) oraz rozdziały trzynasty i czternasty.

Wprowadzona przez Sykstusa ze Sieny terminologia nie przyjęła się w biblistyce protestanckiej, w której zamiast terminu "księgi deuterokanoniczne" przyjęto określenie "apokryfy" (od greckiego apokryfós - ukryty,
tajny), zaproponowane w 1520 r. przez jednego z pierwszych teoretyków reformacji, Carlstadta, w jego dziele poświęconym pismom kanonicznym. Nazwą tą określa się utwory, które w pewnych kręgach judaizmu, a potem i chrześcijaństwa, wysoko ceniono jako księgi budujące i umoralniające i nieraz w szerszym sensie zaliczano je do Starego Testamentu. Protestantyzm
ostatecznie uznał za kanoniczne tylko te księgi, które znajdują się w kanonie Biblii Hebrajskiej, jednak pierwsi reformatorzy przypisywali apokryfom, czyli księgom deuterokanonicznym, także wielkie znaczenie. Marcin Luter w swoim kompletnym przekładzie Biblii na język niemiecki,

wydanym w 1534 r., zamieścił także te księgi, dodając do nich jeszcze zachowany w Septuagincie fragment, zwany "Modlitwą Manassesa". Jest to tekst nawiązujący do wzmianki o modlitwie tego króla w Drugiej Księdze Kronik (33, 12-13). Dodając te księgi do innych pism kanonicznych, M. Luter opatrzyłje następującym tytułem: "Apokryfy, to jest księgi nie mające takiej wartości jak Pismo Święte, ale jednak

pożyteczne i dobre do czytania". Ponadto w biblistyce protestanckiej do apokryfów zaliczono także później Trzecią Księgę Ezdrasza oraz Trzecią i nieraz Czwartą Księgę Machabejską. Termin "apokryfy" oznacza jednak tylko te księgi, które zbliżone stylem i treścią do innych ksiąg Starego Testamentu zostały przyjęte i zachowały się w greckim i łacińskim przekładzie. Trzeba bowiem pamiętać, że różne orientalne wspólnoty kościelne, np. syryjska, koptyjska, ormiańska, etiopska i inne, podobną rangę przypisywały innym jeszcze utworom, które przyjęły do swego zbioru ksiąg świętych i uznawały za pisma kanoniczne. Do takich np. w Kościele etiopskim należą Księgi Henocha i Księga Jubileuszów, zachowane w całości w przekładzie etiopskim i tylko we fragmentach w przekładzie greckim. Dokumenty tejednak zostały napisane po hebrajsku.
Takie przypuszczenie, od dawna formułowane, zostało potwierdzone przez rękopisy z Qumran. Wśród tych rękopisów znaleziono bowiem fragmenty wielu ksiąg, które znamy pod nazwą ksiąg deuterokanonicznych czy apokryfów, zachowanych w przekładach greckich, łacińskich, aramejskich i etiopskich, w ich oryginalnej hebrajskiej wersji. Trzeba też zwrócić uwagę, że nazwą "apokryfy" posługują się bibliści również na oznaczenie ksiąg nie należących do kanonu i określanych inaczej pseudoepigrafami. Wszystkie te księgi, niezależnie od ich nazwy i przynależ-
ności kanonicznej, w różnych społecznościach są obszernym fragmentem bogatej literatury hebrajskiej powstałej w czasach starożytnych.

Ksigga Tobiasza

obiasz, którego imię w tej formie upowszechniło się dzięki Wulgacie (w Septuagincie brzmi ono Tobit), jest bohaterem jednej z ksiąg deuterokanonicznych, zwanej odjego imienia Księgą Tobiasza. Treściąjej są bowiem pewne wydarzenia z dziejów rodziny Tobiasza, należącej do plemienia Naftali i uprowadzonej do Asyrii przez Salmanasara, którego

itnię podano w zniekształconym zapisie Enemessar. Autor księgi nawiązuje
prawdopodobnie do uprowadzenia plemienia Naftali przez Tiglat-Pilesara w 734 r. p.n.e. (2 Krl 15, 29) lub do wyprawy zapoczątkowanej przez Salmanasara, a zakończonej przez Sargona zburzeniem Samarii i uprowadzeniem ludności północnego państwa izraelskiego w 722 r. p.n.e. (2 Krl 17, 6).

269

Księgę rozpoczyna opowieść Tobiasza, który od młodości wyróżniał się bojaźnią i wiernością wobec Jahwe. Przebywając jeszcze w ojczystym kraju, nie składał, jak inni członkowie jego plemienia, ofiar cielcowi, czyli Baalowi, którego kult wprowadził Jeroboam, król izraelski, lecz swoje ofiary i dziesięciny zanosił do Jerozolimy i tam w świątyni składał je kapłanom Aarona. Po uprowadzeniu do Niniwy także dochowywał wierności Jahwe i wystrzegał się pogańskich wpływów, powstrzymując się-od spożywania pogańskich potraw. Dzięki temu zyskał względy króla Enemessara (Salmanasara) i został dostawcą jego dworu. Okazywał pomoc swoim rodakom i wspierał ich jałmużną, a za swój szczególny obowiązek uznał grzebanie swoich zmarłych współbraci, których wielu zgładzono z nakazu Sennacheryba. Zdradzony przez jednego z mieszkańców Niniwy, musiał się ukrywać. Dowiedziawszy się, że król chce go zabić, uciekł i wtedy stracił cały swój majątek. Wkrótce jednak los jego uległ zmianie i mógł wrócić do Niniwy. Pomógł mu w tym jego bratanek Achikar - strażnik królewskiej pieczęci, zwierzchnik nad podatkami i zarządca królewski - wstawiając się za nim u króla Asarhaddona, który objął tron po Sennacherybie. Po powrocie Tobiasz nadal spełniał miłosierne uczynki i oddawał ostatnią posługę swoim zmarłym rodakom. Ale zamiast nagrody spotkało go nieszczęście. Pewnego bowiem dnia, gdy po pochowaniu jednego z zamordowanych współbraci spał na dworze, gdyż zgodnie z Prawem Mojżeszowym uważał się za nieczystego, spadły mu na oczy ptasie ekskrementy i oślepł. Wszyscy współbracia współczuli mu, lecz w gruncie rzeczy wątpili w jego prawość i pobożność. A gdy nawet własna żona zarzucała mu niegodziwość, w pokutnej modlitwie ukorzył się przed wyrokiem bożym i prosił o śmierć dla siebie (Tob 1,1-36).

Nie lepiej niż Tobiaszowi powiodło się pewnej pobożnej Żydówce imieniem Sara, córce Raguela z Ekbatany w Medii. Dziewczynę tę siedem razy wydawano za mąż, lecz za każdym razem okrutny demon Asmodeusz uśmiercał jej małżonków, zanim doszło do spełnienia małżeństwa. Tymczasem w jej otoczeniu ją samą posądzano o to, że morduje swoich mężów. Nawet służąca dokuczała jej z tego powodu. Martwiła się więc bardzo i chciała popełnić samobójstwo, ale nie chcąc przysparzać ojcu przykrości, zaczęła i ona prosić Boga o śmierć (Tob 3, 7-15). Modlitwa obojga została wysłuchana tej samej godziny przez Boga, który wysłał anioła Rafała, noszącego hebrajskie imię Rafael - "Bóg uleczył" aby uwolnił ich od nie zawinionej dolegliwości (Tob 3, 16-17):

"Tobiasza, aby zdjął bielmo z jego oczu", i Sarę, "aby ją dał Tobiaszowi, synowi Tobiasza, za żonę i odpędził od niej złego ducha Asmodeusza".

Tobiasz przypomniał sobie o dziesięciu talentach, które złożył w depozycie w Gabaela w Raga (obecnie Raji) w Medii i postanowił je odzyskać przed śmiercią. Wysłał więc do niego swojego syna, ale nie spodziewał się go już więcej zobaczyć, udzielił mu więc ostatnich pouczeń i przykazał ożenić się tylko z kobietą z ojcowskiego plemienia. Młody Tobiasz wyruszył w drogę razem z Azariaszem, który ofarował się towarzyszyć mu w podróży, nie wyjawiając ani jemu, ani jego ojcu, że jest aniołem Rafałem, posłanym przez Boga dla uleczenia Tobiasza i Sary. Po drodze zatrzymali się na noc nad rzeką Tygrys, z której chłopiec wyciągnął wielką rybę. Za radą swojego towarzysza wyjął z niej serce, wątrobę i żółć i zabrał je ze sobą jako lekarstwo. Wkrótce przybyli do Medii i zatrzymali się w Ekbatanie u krewnego Tobiasza Raguela, ojca Sary, owej nieszczęśliwej dziewczyny, którą upodobał sobie demon Asmodeusz. Młody Tobiasz był ostatnim krewnym Sary. Miał więc prawo i niebezpieczny, uzasadniany Prawem Mojżesza, ale szeroko znany na Wschodzie obowiązek poślubienia dziewczyny, by wraz z nią odziedziczyć majątek jej ojca. Tobiasz natychmiast poprosił o rękę Sary i chociaż Raguel opowiedział mu o nieszczęściu, jakie spotkało jego córkę, niezwłocznie ją poślubił. Zmartwiony teść wykopał już grób, aby potajemnie pogrzebać i tego zięcia, ale ten pouczony przez Rafała, czyli Azariasza, przed udaniem się na spoczynek spalił w komnacie małżeńskiej serce i wątrobę ryby. "Zapach ryby powstrzymał demona, który uciekł aż do Górnego Egiptu, a Rafał poszedł za nim, związał go tam w okamgnieniu f unieszkodliwił" (Tob 8, 3). Pierwsza noc minęła spokojnie, grób zasypano, a uradowany ojciec dał Tobiaszowi połowę majętności i zatrzymał go na czternaście dni. Na prośbę Tobiasza Rafał udał się sam do Raga do Gabaela i odebrał od niego dziesięć Tobiaszowych talentów. Potem Tobiasz z Sarą i towarzyszem wrócili do Niniwy. Przybywszy do domu uzdrowił ojca, wylawszy mu na oczy żółć owej ryby (Tob 4, 1-11, 19). Ojciec i syn, uszczęśliwieni, chcieli wynagrodzić towarzysza podróży za okazaną pomoc, ale on wtedy wyjawił im, kim jest. Okazało się, że jest aniołem Rafałem, wysłanym przez Boga, aby ich

wynagrodzić za ich pobożność i okazać im, że ich modlitwa została wysłuchana (Tob 12, I-22). Po wyjawieniu tego anioł zniknął.

Stary Tobiasz, mający wówczas osiemdziesiąt lat, przeżył jeszcze siedemdziesiąt następnych. Przed śmiercią zapowiedział upadek i zburzenie

Jerozolimy oraz jej odbudowę w jeszcze piękniejszym kształcie i bardziej wspaniałą. Zapowiedział też, przewidziany już przez proroka Jonasza, upadek Niniwy i jej zburzenie. Radził więc synowi udać się do Medii (13, 1-18). Ten po śmierci rodziców udał się do tego kraju. Tam w Ekbatanie pochował również rodziców Sary i tam też dotarła doń wiadomość o zdobyciu i zburzeniu Niniwy przez Achiacharosa, króla Medii - wedhzg innych rękopisów przez Nabuchodonozora i Asuerusa. W rzeczywistości miastQ to zdobyli Nabopalasar, ojciec Nabuchodonozora, i Kiaksares, król Medów. Sam zaś dożył podeszłego wieku i umarł w sto siedemnastym roku życia ogólnie szanowany (14, 1-15).

Opowieść zawarta w Księdze Tobiasza nie jest relacją historyczną, ale opowiadaniem pouczającym, o wyraźnych celach moralizatorskich, przypominających hagadę, czyli wątki narracyjne w Talmudzie. W zgrabnie
zbudowanej opowieści zawierającej wiele barwnych szczegółów, autor ukazał swoich bohaterów jako wzory żydowskiej pobożności i moralności. Autor pragnął pokazać, że wierzący w boską opatrzność zasługują na powszechne uznanie. Księga ta powstała zapewne w Palestynie przed wybuchem wojen machabejskich, a więc przed 167 r. p.n.e. Księga Tobiasza cieszyła się dużą popularnością wśród żydów i chrześcijan i już w starożytności przetłumaczono ją na wiele języków. Prawdopodobnie została napisana po aramejsku, ale rychło przetłumaczono ją na język hebrajski. Oryginał się nie zachował, ale w czwartej grocie Qumran znaleziono aramejskie i hebrajskie fragmenty tej księgi.

Ksigga Judyty

edną z ksiąg deuterokanonicznych określa się mianem Księgi Judyty od imienia głównej bohaterki. Imig to wywodzi się z hebrajskiego jehudit, co znaczy po prostu Judejka lub Żydówka. Na treść podzielonej

na szesnaście rozdziałów księgi składa się opowieść o niezwykłym ocaleniu
za sprawą Judyty oblężonego miasta Betulii. Tekst Księgi Judyty zachował się tylko w wersji greckiej, występującej w trzech różnych formach, które stały się podstawą przekładów na języki: łaciński, syryjski i etiopski. Forma językowa wersji greckiej oraz niewątpliwe błędy przekładowe wskazują, że oryginał księgi został napisany w języku hebrajskim. Tekst księgi uległ w ciągu wieków licznym i poważnym przeróbkom. Świadczą

o tym nie tylko trzy różniące się dość znacznie formy tekstu greckiego, ale także poważne różnice w przekładach starożytnych: syryjskim i łacińskim. Wynika z nich, że streszczano lub rozwijano zawartą w księdze opowieść.

Nabuchodonozor - nazywany błędnie "królem Asyryjczyków panującym w Niniwie", w której nigdy nie rezydował - w dwudziestym roku panowania rozpoczął wojnę z Arfaksadem, królem Medów. Zwrócił się więc z wezwaniem do wszystkich "ludów ziemi", aby przybyły pomóc w walce z Medami. Ludy Azji Zachodniej zlekceważyły jednak wezwanie królewskie i nie stawiły się do walki, ponieważ nie lękały się króla. Rozgniewało to Nabuchodonozora, który zaprzysiągł krwawą zemstę wszystkim mieszkańcom Cylicji, Damaszku i Syrii, kraju Moabitów i Ammonitów, całej Judei i Egiptu. Toteż zakończywszy zwycięsko wojnę z Arfaksadem, wysłał przeciw nim swego najlepszego wodza Holofernesa, na czele potężnej i dobrze zaopatrzonej armii szerzącej grozę, śmierć i spustoszenie. Strach padł na kraje i miasta, których mieszkańcy wszystko mu oddawali, a on warownie ich obsadzał swoim wojskiem. Posuwając się w swym pochodzie na zachód, Holofernes podbijał ludy i kraje i burzył ich wszystkie sanktuaria i świątynie, gdyż otrzymał rozkaz wytracenia wszystkich
bogów ziemi, aby wszystkie ludy, niezależnie od narodowości i języka, czciły tylko Nabuchodonozora jako boga. Opis tych wydarzeń zajmuje trzy rozdziały księgi.

Z dalszych rozdziałów (4-7) dowiadujemy się, że lud izraelski, który niedawno wrócił z niewoli i poświęcił zbezczeszczoną wcześniej świątynię,
widząc, że ponownie grozi jej zburzenie i zbezczeszczenie, zdecydował się pod wodzą arcykapłana Jojakima i rady starszych stawić opór i walczyć do ostatka. Izraelici zajęli więc warowne miasto Betulia (w tekście greckim

Betylua) w pobliżu Dotain, panujące nad drogą wiodącą z doliny Ezdrelonu do Jerozolimy, i obsadzili wszystkie przełęcze i szczyty górskie, aby zagrodzić przejście wojskom Holofernesa w najdogodniejszym do obrony miejscu. Ta zuchwała postawa Izraelitów zdziwiła niezmiernie Holofernesa, który zażądał bliższych informacji o tym małym i nie znanym mu bliżej ludzie. Udzielił ich dowódca pomocniczych wojsk ammonickich Achior, który streściwszy krótko historię Izraela, powiedział mu, że lud ten można pokonać tylko wtedy, jeśli popełni jakiś grzech i dopuści się niewierności wobec swego Boga, jeśli zaś dochowuje mu wierności, jest niezwyciężony. Wypowiedź Achiora wywołała niezadowolenie
Holofernesa, wysłał go więc do Betulii, aby tam zginął razem z oblężonymi.

II,;

! I

Sam zaś ze swym olbrzymim wojskiem liczącym sto siedemdziesiąt tysięcy
żołnierzy zajął okolice i obległ miasto, odcinając mu dopływ wody
z pobliskiego źródła. Rychło wyczerpały się zapasy wody w Betul□, lecz jej
mieszkańcy przez trzydzieści cztery dni mężnie znosili trudy oblężenia.
Potem jednak, zmęczeni strasznymi cierpieniami z powodu pragnienia,
zażądali od naczelników miasta, abyje poddali, by ocalić życie.
Zwierzchnicy
ci obiecali im poddać miasto po upływie pięciu dni, jeśli w tym czasie nie
zostaną ocaleni.

Wtedy Lo, w tym krytycznym momencie, wystąpiła Judyta, młoda, piękna i bogata wdowa. Z oburzeniem wypominała naczelnikom miasta ich małoduszność i brak wiary i ofiarowała się sama ocalić cały lud. Tego samego wieczoru, po modlitwie, odziawszy się w najkosztowniejsze szaty i przyozdobiwszy najcenniejszymi klejnotami, wyszła z miasta w towarzystwie
służącej, która niosła czyste rytualnie pokarmy. Udała się prosto do obozu asyryjskiego i kazała się zaprowadzić do Holofernesa, któremu oznajmiła, że Betulia wkrótce wpadnie w jego ręce, gdyż jej mieszkańcy, wyczerpawszy zapasy żywności i wody, postanowili spożywać zakazane pokarmy i naruszyć pierwociny i dziesięciny przeznaczone dla Boga i kapłanów. Popełniając zaś takie świętokradztwo, ściągną na siebie niełaskę Boga i narażą się na jego gniew. Dowiedziawszy się o tym opuściła miasto, by razem z Holofernesem dokonać czynów, które wprawią w zdumienie całą ziemię. Obiecała mu też poprowadzić go przez środek Judei aż do Jerozolimy, przyrzekając, że jego rydwan umieści w środku miasta. Prosiła tylko o pozostawienie jej w obozie oraz o pozwolenie wychodzenia na modlitwę poza jego obręb. Urzeczony jej pięknem, wdziękiem i przebiegłością wódz asyryjski wyraził na to zgodę i kazał jej podawać potrawy ze swego stołu. Ona jednak jadła tylko to, co przyniosła jej służąca. Trzy dni przebywała Judyta w obozie, wychodząc każdego wieczoru na modlitwę. Czwartego dnia Holofernes przez swego eunucha Bagoasa zaprosił Judytę wieczorem na ucztę, spodziewając się, że tego wieczoru zaspokoi namiętność, jaką w nim rozbudziła. Przyjąwszy z chęcią zaproszenie, ubrała się w strój uroczysty i przyszła do namiotu wodza, który ponownie "zachwycił się jej widokiem i dusza w nim gwałtownie się wzruszyła, tak że bardzo zapragnął obcować z nią, gdyż od

dnia, gdyją ujrzał, szukał okazji, byją uwieść" (Jud 12,16). Podczas uczty Judyta jadła tylko to, co przygotowała jej służąca. Holofernes zaś pił bardzo dużo wina. Gdy nastała późna pora, wszyscy biesiadnicy rozeszli się, a Bagoas zamknął namiot, w którym pozostali tylko Judyta i Holofernes

leżący na swoim posłaniu, gdyż upił się winem. Wówczas Judyta odcięła mu głowęjego własnym mieczem i podałają służącej, która schowałają do torby, a potem obie jak zwykle wyszły z obozu niby na modlitwę, lecz tym razem wróciły ze swym trofeum do Betulii. Wydarzenia te zajmują rozdziały ósmy do trzynastego.

W ostatnich rozdziałach (14-16) mamy opis następstw tego wydarzenia. Judyta pouczyła mieszkańców Betulii, jak mają postępować, i wezwała Achiora, któremu opowiedziała o wszystkim, co się stało. Ten zaś pod wrażeniem jej opowiadania i wszystkich wydarzeń przeszedł na judaizm i poddał się obrzezaniu. O świcie mieszkańcy Betulii wywiesili na murach głowę Holofernesa. Ujrzawszy ją, całe wojsko asyryjskie, pozbawione wodza, rzuciło się do panicznej ucieczki. Izraelici zaś ruszyli za nimi w pogoń i zgotowawszy im krwawą masakrę, zadali im straszliwą klęskę i zdobyli wielkie hzpy. Na wieść o zwycięstwie arcykapłan Jojakim wraz z radą starszych wyruszył z Jerozolimy, aby zobaczyć Judytę i "złożyć jej życzenia pokoju". Wszyscy zaś# wznosili okrzyki na jej cześć. Ona zaś przed całym Izraelem rozpoczęła pieśń pochwalną, wysławiając Boga, który dał zwycięstwo, a potem ofiarowała Bogu w świątyni w Jerozolimie miecz Holofernesa i zasłonę, którą wzięła z jego namiotu, oraz wszystkie jego sprzęty, które przyniósł jej lud. Miasto, a wraz z nim cały Izrael, zostało ocalone. Judyta zaś pozostała wdową, mimo że wielu mężczyzn chciało ją za żonę, i otoczona powszechną czcią i sławą dożyła wieku stu pięciu lat. Przed śmiercią obdarzyła swą służącą wolnością i rozdała cały swój majątek krewnym męża. Zmarła w Betulii, gdzie pochowano ją w grobie męża Manassesa.

Księga Judyty nie jest dziełem historycznym. Pełno w niej nieścisłości i błędów historycznych, wskazujących, że jej autor nie znał opisywanej epoki. Nabuchodonozor, który panował w latach 604-562 p.n.e., nie był królem Asyrii ani nie żył w czasie powrotu Żydów z niewoli i odbudowy świątyni (520-516 p.n.e.), ajej stolica Niniwa została zburzonajuż w 612 r. p.n.e. Niektóre imiona, jak Holofernes i Bagoas, oraz tradycje dotyczące wypraw Artakserksesa III Ochosa (359-338) przeciw Fenicji i Egiptowi mogą pochodzić z okresu perskiego. Ale jest mało prawdopodobne, że tradycja żydowska pochodzi z tego okresu. Zresztą pisząc księgę, autor

stawiał przed sobą inne cele. Stworzył zręczne opowiadanie pouczające, rodzaj noweli parenetycznej, w której na kanwie różnych szczegółów historycznych ukazał główne postacie i motywy ich działania z dużą siłą oddziaływania. Dramatyzm akcji i umiejętność przedstawiania motywów

wskazują, że był nie lada mistrzem, wysławiającym patriotyzm narodowy i religijny oraz zbrojny opór przeciw wrogom narodu i religii ojców. Zaleca też ślepą ufność w Boga Izraela, głosząc, że naród wybrany nie będzie zwyciężony, jeśli dokładnie zachowywać będzie prawa rytualne i powstrzyma się od wszelkiej nieczystości: kontaktów z poganami, ich bogami i pokarmami. Te idee łączą treść księgi z okresem machabejskim, kiedy to fanatyczna nienawiść do pogan mogła posunąć się aż do gloryfikacji zabójstwa.

Włączając tę księgę do pism kanonicznych Kościoła, sobór trydencki sprawił sporo kłopotu egzegetom katolickim, uważającym, że muszą bronić jej historyczności. Protestanci, traktując tę księgę jako apokryf, podchodzili do niej bez narzuconych założeń. Marcin Luter pierwszy widział w niej fikcyjne opowiadanie, rodzaj poematu, a ten jego pogląd przyjęli później krytycy niezależni. Księga tajest interesującym dokumentem
palestyńskiego judaizmu z epoki hasmonejskiej. Ukazuje jego wiarę, gorący patriotyzm i wierność Prawu, ale także fanatyzm, ciasnotę i formalistyczny legalizm. Jest to apologia nacjonalistycznej i religijnej nienawiści, przewrotności i zabójstwa "dla większej chwały bożej". Uczucia te, choć można je wytłumaczyć tragiczną sytuacją judaizmu tego okresu, sprawiły zapewne, że późniejsi rabini nie włączyli jej do kanonu biblijnego, tym bardziej że przenika ją, zapewne nie zamierzona przez autora, atmosfera zmysłowości, wynikająca z ryzykownych sytuacji, w których umieścił swą bohaterkę.

PierwsZa Księga Machabejska

wie spośród ksiąg deuterokanonicznych określa się mianem Machabejskich. Nazwa pochodzi od przydomka "Machabejczyk" lub "Machabeusz", którym obdarzono Judę, jednego z synów kapłana z Modiin Matatiasza, przywódcę powstania żydowskiego przeciw syryjskim Seleucydom. Etymologiczne pochodzenie tego przydomka nie jest pewne. Przyjmuje się, że wywodzi się on od hebrajskiego terminu makkebet (młot)
lub od rdzenia nakab (wyznaczać) - jako forma teoforyczna makkabja (wyznaczony przez Jahwe). Nazwę "Machabeusz" przeniesiono na

wszystkich członków rodziny Matatiasza, przez Żydów zwanych przeważnie
Hasmonejczykami czy Hasmoneuszami.

Tekst obu ksiąg Machabejskich zachował się w przekazie greckim i w opartych na nim tłumaczeniach: łacińskim i syryjskim. Przyjmuje się powszechnie, że Druga Księga Machabejska została napisana w języku greckim, co do pierwszej natomiast uważa się, że jej grecka wersja jest przekładem z języka hebrajskiego, w którym został napisany oryginał. Taki pogląd potwierdzają świadectwa Orygenesa (18#254 n.e.) i Hieronima
(około 340-420 n.e.), którzy wspominają o istnieniujeszcze w ich czasach oryginalnego hebrajskiego tekstu tej księgi. Przemawia też za tym analiza tekstu greckiego przekładu, obfitującego w liczne hebraizmy i błędne sformułowania, wskazujące, że ich podstawą były zwroty i wyrażenia hebrajskie.

Treścią Pierwszej Księgi Machabejskiej są dzieje walk Machabejczyków z syryjskimi Seleucydami oraz losy założonej przez nich dynastii Hasmonejskiej. Dlatego w języku hebrajskim księga ta, podobnie jak druga, nosi nazwę Księgi Hasmonejskiej. Po krótkiej wzmiance o wyprawie
Aleksandra Wielkiego na wschód i powstaniu po jego śmierci państwa Diadochów (1, 1-9) księgę rozpoczyna opis objęcia rządów przez Antiocha IV Epifanesa w 176/175 r. p.n.e. i podjętych przez niego w pierwszych latach panowania kroków. Celem jego działań miało być zniszczenie żydowskiej religii przez złupienie świątyni, zburzenie Jerozolimy
i wydanie dekretu zakazującego kultu Jahwe oraz wprowadzenie w Judei kultu pogańskiego (1, 10-62). Rozdział drugi opowiada o wybuchu powstania przeciw Syryjczykom. Zaczął je w Modiin kapłan Matatiasz, ojciec pięciu synów: Jana, Szymona, Judy, Eleazara i Jonatana, burząc pogański ołtarz i zabijając chcącego na nim złożyć ofiarę Judejczyka, nie chciał bowiem dopuścić do znieważenia Prawa Jahwe. Czyn Matatiasza znalazł oddźwięk i poparcie wśród chasidim, chasydejczyków, czyli pobożnych, którzy przeciwstawiali się wpływom hellenizmu i również stanęli w obronie Prawa. DziałalnośE ich, zmierzająca do przywrócenia swobody wyznawania religii Jahwe, pobudziła wkrótce cały kraj. Matatiasz
jednak niedługo przewodził ruchowi, gdyż zmarł, wyznaczając przed śmiercią na wodza powstania swego syna Judę.

Na resztę księgi składa się opis działalności trzech synów Matatiasza, starających się kontynuować ruch zapoczątkowany przez ojca i wiernie wypełniaćjego testament. Juda był utalentowanym wodzem i natchnionym przywódcą, który dzięki żarliwej wierze umiał natchnąć żołnierzy wielkim zapałem. Zwyciężył kolejno kilku wodzów Antiocha IV Epifanesa: Apoloniusza, Serona, Gorgiasza, Lizjasza i Nikanora. Wyzwolił Jerozolimę,

oczyścił i poświęcił świątynię (na pamiątkę tego wydarzenia obchodzi się w judaizmie Święto Chanuka), a potem walczył w Galilei i Gileadzie, pomagając prześladowanym współwyznawcom. Po śmierci Antiocha IV jego następcy: Antioch V Eupator i Demetriusz I Soter, również usiłowali złamać opór Żydów, ale Juda zwyciężył po raz drugi Lizjasza oraz Nikanora wezwanego przez niegodziwego Alkimosa, zadając im druzgocącą klęskę. Wykorzystując ówczesną sytuację polityczną dla umocnienia
swej pozycji i uzyskania pomocy w toczonej wojnie, zawarł sojusz z Rzymianami, ale niebawem zginął w bitwie z Bakchidesem pod Elasą (2,1 do 9, 22).

Po śmierci Judy walkę kontynuował jego brat Jonatan, który unikając otwartej rozprawy, wykorzystywał intrygi polityczne i raczej prowadził wojnę partyzancką. Wprawdzie Bakchides odniósł sukcesy, obsadził twierdzę Akra i umocnił Alkimosa i jego popleczników w Jerozolimie, ale Jonatan, wykorzystując walki o tron w Antiochii pomiędzy uzurpatorem Aleksandrem a Demetriuszem, poparł zwycięskiego Aleksandra, a w zamian
za to uzyskał godność suwerennego arcykapłana w Jerozolimie oraz tytuł etnarchy i przyjaciela królewskiego. Także później, w czasie trwających piętnaście lat walk pomiędzy Demetriuszem II a Antiochem VI, opowiadając
się zręcznie raz za jednym, raz za drugim, Jonatan uzyskał potwierdzenie swych przywilejów, a nawet mianował swego brata Szymona strategiem prowincji przybrzeżnej i zawarł przymierze z Rzymem i Spartą. Razem z bratem umacniał kraj: budowali twierdze obronne, wspólnie prowadzili walki z ludami ościennymi i opierali się różnym wyprawom wysyłanym przeciw Judei przez walczących o tron władców z Antiochii. Szczególnie niebezpieczny okazał się Tryfon, który podstępnie ujął i zgładził Jonatana (9, 23 do 12, 53).

Szymon na wieść o zbliżaniu się do Judei wojsk Tryfona przygotował się do obrony. Nie udało mu się jednak ocalić brata, choć zmusił Tryfona do opuszczenia kraju. Wkrótce nawiązał stosunki z Demetriuszem II, który w 142 r. p.n.e. uznał go za wodza narodu żydowskiego, potwierdzając
tym niezależność jego państwa. Szymon unikał zbędnego przelewu krwi. Waleczny i zdolny, uzyskał dzięki zabiegom dyplomatycznym zwrot twierdz zajętych przez Syryjczyków. Prowadził zwycięskie walki i ogłosił

niezależność Judei. Odnowił przymierze z Rzymem i Spartą. Walczył skutecznie z Antiochem VII i pokonałjego wodza Kendebajosa. Kilka lat później, objeżdżając kraj, został podstępnie zamordowany wraz z dwoma starszymi synami przez swego zięcia Ptolemeusza (13,1 do 16,17). Księgę

zamyka wzmianka o objęciu godności arcykapłana, a więc i wodza narodu, przez Jana, trzeciego z synów Szymona.

Ostatnia wzmianka stanowi zarazem podstawę do ustalenia czasu powstania tej księgi. Wskazuje bowiem, że została ona napisana prawdopodobnie za panowania Jana, zwanego Hirkanem (135-104 p.n.e.), ojca następnych władców dynastii Hasmonejskiej, a więc w ostatnich
dziesiątkach lat II wieku p.n.e. Wszyscy zgodnie przyjmują, że księga ta wyróżnia się wiernością w przedstawianiu wydarzeń i dużą wartością dokumentacyjną. Czuje się w niej, że sam autor brał udział w opisywanych wydarzeniach, i całym sercem stał po stronie patriotów żydowskich i był pełen zachwytu dla przywódców narodu. Nie przeszkadzało mu to jednak pisać również o błędach, przewrotności i innych negatywnych cechach swoich bohaterów. W sposobie przedstawiania historii różni się znacznie od całej tradycji Starego Testamentu, gdyż podaje ludzki, naturalny przebieg wydarzeń, nie odwołuje się nigdzie do interwencji Boga. Podaje również naturalną, świecką, polityczną motywację działań bohaterów i opisywanych wydarzeń.

Druga Księga Machabejska

ruga Księga Machabejska, mimo wspólnej azwy, nie jest kontynuacją pierwszej, lecz odrębnym dziełem inne o autora, przedstawiającym wydarzenia z tego samego okresu. Jeśli jednak dzieje zawarte w Pierwszej Księdze Machabejskiej obejmują około czterdziestu lat (od 176/175 do 135/134), to autor Drugiej Księgi Machabejskiej opisuje tylko fragment tego okresu, mianowicie wydarzenia od wyprawy Heliodora przeciw Jerozolimie do klęski Nikanora, swą uwagę skupiając głównie na działalności Judy Machabeusza. Przedstawia więc zaledwie piętnaście lat (od 176 do 161), czyli wydarzenia opisane w pierwszych siedmiu rozdziałach
Pierwszej Księgi Machabejskiej. Jego dzieło ma wyraźnie teologiczny charakter, czym różni się zasadniczo od księgi pierwszej. Autor napisał swe dzieło niewątpliwie po grecku, a stosowane przezeń rzadkie słowa,

wyszukane figury stylistyczne i hellenistyczna konstrukcja zdań wskazują, że znał dobrze język grecki i posługiwał się nim podobnie jak inni pisarze greccy tej epoki. Toteż nieraz przypuszcza się, że posiadał znajomość greckiej retoryki.

27g 279

Księgę rozpoczynają dwa listy, skierowane przez Żydów Jerozolimy i Judei do współwyznawców w Egipcie, wzywające ich do obchodzenia w miesiącu kislew (listopad-grudzień) święta upamiętniającego oczyszczenie świątyni przez Judę Machabeusza (1, 1-9 i 1, 10 do 2, 18). Pierwszy z tych listów zawiera datę wskazującą, że został napisany w 124 r. p.n.e. Ponieważ jednak właściwy wstęp autorski do księgi umieszczony jest dalej (2, 19), uważa się oba te listy za późniejsze dodatki.

W przedmowie (2, 19-32) autor informuje czytelnika, że jego dzieło stanowi streszczenie lub wyciąg z obejmującego pięć ksiąg historycznego dzieła Jazona z Cyreny, poświęconego dziejom Judy i jego braci. Wyjaśnia też przyświecające mu cele i sposób opracowania. Staranie o szczegóły pozostawił historykowi, czyli Jazonowi, a sam starał się podać streszczenie jego dzieła, o którym, niestety, nic więcej nie wiemy.

Opowieść zaczyna autor od wydarzeń wcześniejszych niż w Pierwszej Księdze Machabejskiej, gdyż miały one miejsce jeszcze za Seleukosa IV Filopatora (187-175 p.n.e.), brata i poprzednika Antiocha IV Epifanesa. Seleukos na skutek donosu niejakiego Szymona wysłał do Jerozolimy Heliodora, aby splądrował skarbiec świątynny. Ten jednak został cudownie ukarany przez Boga i nie wykonał królewskiego polecenia, a skarbiec ocalał (3,1-40). Potem szczegółowo opisuje intrygi związane z uzyskaniem godności arcykapłańskiej za panowania Antiocha IV. Sprzyjający hellenizmowi Jazon bogatymi darami i obietnicami skłonił króla, aby ten usunął z urzędu arcykapłańskiego jego brata, bogobojnego i wiernego Prawu Oniasza, i jemu powierzył tę godność. Jednak już po trzech latach musiałją odstąpić swemu bratu Menelaosowi, któryjeszcze więcej zapłacił królowi i wpłynął na niego, by kazał zamordować Oniasza (4,1 do 5,10). W dalszym ciągu następuje relacja równoległa do Pierwszej Księgi Machabejskiej (rozdz. 1-7). Autor tutaj jednak bardziej szczegółowo opisuje prześladowania wiernych jahwizmowi Żydów za Antiocha IV Epifanesa, przedstawiając dramatyczny obraz męczeństwa starego Eleazara oraz siedmiu braci i ich matki, którzy woleli śmierć niż spożycie nieczystych
pokarmów (5, 11 do 7, 42). Następnie opisuje walki Judy Machabeusza z Antiochem IV Epifanesem (8, 1 do 10, 9), a potem z jego synem Antiochem V Eupatorem i Demetriuszem, synem Seleukosa IV, aż do wspaniałego zwycięstwa nad wysłanym przez tego ostatniego do Judei syryjskim wodzem Nikanorem, który poniósł śmierć w walce (10, 10 do

15, 36). Dzieło zamyka autor epilogiem (15, 37-39), w którym pisze:

"Tak minęło to, co dotyczy Nikanora, a od owych czasów miasto pozostało w rękach Hebrajczyków, a więc i ja zakończę swe opowiadanie. Jeżeli jest ono piękne, to tego właśnie chciałem; jeżeli zaś jest niewiele warte i przeciętne, to zrobiłem, co było w mojej mocy. Mało bowiem jest warte picie wina, podobnie jak i samej wody. Natomiast wino zmieszane z wodą jest miłe i sprawia dużą przyjemność. Tak samo sposób, w jaki ułożono opowiadanie, shiży do uradowania tych, do których uszu ono dojdzie. Tutaj niech będzie koniec".

Relacja Drugiej Księgi Machabejskiej różni się od pierwszej zarówno w ogólnym wyrazie, jak i w przedstawieniu szczegółów. Cechuje ją nie tylko patos retoryczny, zdradzający hellenistyczne wykształcenie jej autora,
ale także wyraźne nastawienie religijne. Nietrudno wnioskować z licznych uwag i wskazówek dla czytelnika, że autorowi przyświecały cele dydaktyczno-religijne. Treść księgi wskazuje, że otaczał wielką czcią świątynię jako jedyne i wyłączne miejsce prawowitego kultu. Pokreślał potrzebę wierności Prawu Jahwe i zasadom judaizmu, wierności, dzięki której człowiek nie cofa się przed męczeństwem i nie lęka śmierci. Przykładem tego jest obszerny opis męczeństwa i śmierci Eleazara i siedmiu młodych męczenników i ich matki (6,18-7, 42), czerpiących siły z wiary w zmartwychwstanie (7,14. 26-36;14, 37-46). W odróżnieniu od pierwszej Drugą Księgę Machabejską przepełniają liczne cudowne wydarzenia, świadczące o głębokiej wierze jej autora w cuda. I tak Heliodor, który targnął się na skarbiec świątyni, został cudownie porażony przez straszliwego jeźdźca, przyodzianego w złotą zbroję, i "dwóch młodzieńców o nadzwyczajnej sile, uderzającej piękności i w przepięknych szatach" (3, 24-34). Również Antioch IV został w cudowny sposób ukarany za to, że podniósł rękę na świątynię i religię żydowską (9,1-29). Autor bowiem chciał wykazać wbrew rzeczywistości, że wszystkich przeciwników judaizmu, których określa najgorszymi epitetami, spotkał marny koniec. Opisuje też, że podczas bitew ukazywali się cudowni jeźdźcy w złocistych szatach, którzy wspierali z nieba żydowskie oddziały (5, 2; 10, 29; I1, 8). Również Juda Machabeusz miał cudowną wizję, podczas której otrzymał z rąk proroka Jeremiasza złoty miecz, aby pokonać nim nieprzyjaciół (15,12-16). Żydom poza nieznaczną porażką (14, 17) autor przypisuje tylko zwycięstwa. Juda i jego towarzysze tysiącami wycinali Syryjczyków, nie ponosząc przy tym żadnych strat. Tylko raz zginęło niewielu Żydów, a stało się to dlatego, że mieli pod

szatami przedmioty zabrane z pogańskiej świątyni w Jamnii (12, 34-40).

280 281

Wszystkie te wydarzenia przedstawia autor, nie kłopocząc się w ogóle o ich chronologię. Autor księgi był prawdopodobnie związany z kręgami faryzejskimi i jeśli sam nie był faryzeuszem, to reprezentował propagowany
przez nich typ religijności.

Mimo całej specyfiki "patetycznej historiograf□" oraz uwypuklenia celów parenetyczno-religijnych Druga Księga Machabejska stanowi nie pozbawiony wartości dokument historyczny. Zwykle jednak egzegeci katoliccy, związani jej kanonicznością, przeceniają jej historyczność, uczeni protestanccy natomiast często odmawiają jej wszelkiej wartości historycznej. Są w niej bowiem pewne relacje sprawiające wrażenie wiernych przekazów, jak np. intrygi wokół sukcesji arcykapłańskiej (4, 1-50) lub wydarzenia związane z kultem pogańskim w Judei (6,1-11). Ponieważ księga jest streszczeniem dzieła Jazona z Cyreny, który pisał zapewne w końcu II w. p.n.e., przyjmuje się, że powstała ona później niż Pierwsza Księga Machabejska. Datę jej powstania umieszcza się około 60 r. p.n.e., a miejscem jej powstania była prawdopodobnie Aleksandria. Niezależnie od swego charakteru historycznego stanowi ona cenne źródło do poznania religii późnego judaizmu oraz jego przeciwstawiania się niebezpieczeństwom niesionym przez idee hellenistyczne.

Księga Barucha

Biblii Greckiej, która stała się podstawą kanonu katolickiego, bezpośrednio po Księdze Jeremiasza następuje Księga Barucha, zaliczana do pism deuterokanonicznych. Niewielka ta księga składa się w tekście greckim z pięciu rozdziałów, w łacińskiej wersji Wulgaty zawiera
natomiast sześć rozdziałów. W Wulgacie dodano do niej jako rozdział szósty tzw. List Jeremiasza, stanowiący w Septuagincie pismo całkowicie niezależne.

Czytając Księgę Barucha, nietrudno zauważyć, że składa się ona z dwóch dość niezależnych części, w których wyróżnić można dalsze podziały. Księgę rozpoczyna wstęp, mający określać jej ramy historyczne. Tytuł jej jako autora wymienia Barucha, syna Neriasza, i informuje, że napisał onją w Babilonie "w piątym roku (...) od czasujak Chaldejczycy zajęli Jerozolimę i zniszczyli ją ogniem" (1, 1-2), a więc umieszcza jej

powstanie w 582 r. p.n.e. Właściwy wstęp (1, 3-14) podaje, że Baruch

odczytał swą księgę uprowadzonemu w 598/597 r. p.n.e. do niewoli w Babilonie królowi judzkiemu Jechoniaszowi (Jehojachinowi) i jego towarzyszom niewoli. W wyniku tej lektury, której wysłuchano wśród płaczu, postu i modłów, wszyscy, ile kto mógł, złożyli srebro i cenne przedmioty, a następnie to, co zebrali, posłali do kapłana Joakima z prośbą, aby przeznaczył wszystko na ofary za Nabuchodonozora i jego syna Baltazara (Belszasara). Razem ze swymi darami posłali i księgę napisaną przez Barucha, aby ją odczytywano w świątyni podczas świąt i zebrań.

Zasadniczą treść Księgi Barucha stanowi modlitwa wygnańców judejskich,
przedstawiona w formie zbiorowego wyznania grzechów przez cały lud. Wygnańcy z pokorą wyznają swe grzechy, prosząc Boga, by o nich nie zapominał (1,15 do 3, 8). Uznając shxszność kary, która ich spotkała, proszą
o wyzwolenie z niewoli. Rzuca się tu w oczy, że tekst tej pokutnej modlitwy
wykazuje częściowo dosłowną równoległość z modlitwą Daniela (Dn 9, 4-19), co może wskazywać, iżjest ona późniejszym dodatkiem, powstałym na podstawiejakiegoś hebrajskiego oryginału. Kolejną część księgi stanowi poemat dydaktyczny, przypominający literaturę sapiencjalną, szczególnie "Hymn o mądrości" z Księgi Hioba (Hiob 28,1-28). Poemat ten wskazuje, że przyczyną nieszczęść Izraela było to, iż opuścił drogę mądrości, której jedynym źródłem jest Bóg. Widać tutaj pewne echa Księgi Przysłów, a zwłaszcza zawarte w niej pochwały mądrości (Prz 8, 1-36). Autor wykazuje, że Izrael przebywał tak długo na wygnaniu, ponieważ zlekceważył
Prawo Jahwe, jedyne źródło prawdziwej mądrości (3, 9 do 4, 4). Na ostatnią
część o charakterze prorockim składają się zbiorowe lamentacje (4, 9-29) oraz pieśń pocieszająca (4, 5-9a. 30-35; 4, 36 do 5, 4; 5, 5-9), w której upersonifkowana Jerozolima zachęca swe wygnane dzieci, aby mężnie mosiły nieszczęścia, i zapowiada im, że nastanie dzień, w którym do niej powrócą. Fragmenty te przypominają bardzo blisko poematy Deutero-Izajasza i są także zapewne przekładem zaginionego hebrajskiego oryginału. Ponieważ fragment Księgi Barucha (5, 5-9) spotyka się prawie w dosłownym brzmieniu w Psalmach Salomona (I 1, 2-7), przyjmuje się ich

zależność literacką i zarazem uważa, że poematy tej księgi powstały w drugiej
połowie I wieku p.n.e. i że nie mają wiele wspólnego z jej pierwszą częścią.
Niektórzyjednak powstanie księgi umieszczają w czasach machabejskich lub
nawet w czasach herodiańskich.

Księga jest pełna niedokładności historycznych, wskazujących, że nie jest ona - jak błędnie twierdzi jej tłumacz w Biblii Tysiąclecia - dziełem

Barucha, syna Neriasza, będącego sekretarzem proroka Jeremiasza. Jerozolima bowiem nie została spalona w piątym roku od uprowadzenia do niewoli Jechoniasza, lecz w jedenastym roku jego niewoli. Joakim zaś nie był wówczas kapłanem świątyni jerozolimskiej, gdyż ta w tym czasie nie istniała, ponieważ zburzył ją Nabuchodonozor w 587-586 p.n.e. Występujący tu Baltazar, syn Nabuchodonozora, jest postacią fikcyjną i legendarną, zaczerpniętą z Księgi Daniela. Nie tylko wstęp, ale i inne części nie są dziełem Barucha, gdyż po zburzeniu Jerozolimy pozostał on w Palestynie i nigdy nie był w Babilonii, a po zamordowaniu Godoliasza udał się ze swym mistrzem Jeremiaszem do Egiptu. Przypisywanie tej księgi, jak i innych pism, Baruchowi można wyjaśnić tym, że przeżywszy wraz ze swym mistrzem Jeremiaszem katastrofę 587 roku, mógł uchodzić w tradycji za autora utworów nawiązujących do tego wydarzenia.

W Wulgacie i opartych na niej przekładach szósty rozdział Księgi Barucha stanowi "List Jeremiasza". Natomiast w Septuagincie, szczególnie w starszych rękopisach, umieszczano go jako odrębny utwór po Lamentacjach, które także przypisywano Jeremiaszowi. List ten miał na celu przestrzeżenie Żydów w okresie propagandy hellenistycznej przed wpływami religii pogańskiej, z którą się codziennie spotykali. Powołanie się zaś na autorytet Jeremiasza miało mu przydać, zgodnie z ówczesnymi zwyczajami, większej powagi. Dlatego nieznany, piszący dobrymjęzykiem greckim autor nadał mu tytuł: "Odpis listu wysłanego przez Jeremiasza do tych, którzy mieli być uprowadzeni do niewoli przez króla babilońskiego do Babilonu, aby oznajmić im, co mu Bóg przykazał". Zapowiedziawszy wygnańcom, że pozostaną w Babilonie przez siedem pokoleń, nalega na nich, by nie lękali się bogów ze srebra, złota i drzewa, których tam zobaczą. Wyśmiewa też bezsilność bóstw pogańskich, utożsamianych z posągami, które są tylko dziełami wprawnych rzemieślników. Choć są ze złota, nie ma w nich życiodajnego ducha. Stoczy je wszystkie rdza. Okrywa je kurz, latają nad nimi nietoperze, jaskółki i skaczą po nich koty. Z obawy, aby ich nie skradziono, zamyka się je w świątyniach za masywnymi i dobrze zaryglowanymi wrotami. Jeśli zaś ogień ogarnie świątynię, to kapłani mogą uciec i uratować się, natomiast bogowie, którym służą, zginą w płomieniach i spalą się jak zwykłe belki. Jest to pełna sarkazmu diatryba, którą dla uniknięeia nadmiernej monotonii autor podzielił na strofy kończące się zdaniem: "Wiedząc więc o tym, że nie są bogami, nie bójcie się ich". List ten jest niewątpliwie utworem

nieautentycznym, chociaż autorzy katoliccy do dziś przypisują go prorokowi
Jeremiaszowi, powołując się na grecką tradycję Septuaginty. Wystarczy jednak tylko przypomnieć, że prorok z Anatot zapowiadał, że pobyt Żydów w Babilonie trwać będzie tylko siedemdziesiąt lat, a więc czas życia ludzkiego (Jer 29, 10). Według tego zaś listu pobyt ten ma się przedłużyć do siedmiu pokoleń. Wyśmiewając bóstwa pogańskie jako martwą i bezsilną materię, autor listu naśladuje styl Deutero-Izajasza (Iz 44, 9-20) i Jeremiasza (Jer 10, 1-16). Nadając utworowi formę pisma okólnego o charakterze duszpastersko-prorockim, autor starał się niewątpliwie naśladować prawdziwy list Jeremiasza do wygnańców (Jer 29, 1-32). Nie można jednak ustalić, czy list ten jest przekładem z hebrajskiego oryginału. Raczej przypuszcza się, że jego wersja oryginalna została napisana po grecku. Znajomość babilońskich zwyczajów kultowych może sugerować, że jego autor wywodził się z Żydów wschodniej diaspory. Próbowano datować powstanie tego listu na połowę I wieku p.n.e., lecz wysuwane argumenty są mało przekonujące. Toteż trzeba zrezygnować z bliższego określenia czasu powstania tego listu, wskazując tylko, że pierwszy raz cytuje go dopiero Tertulian, jeden z pisarzy wczesnochrześcijańskich, żyjący na przełomie II i III wieku n.e.

Deuterokanoniczne dodatki do ksiąg Daniela i Estery

wersji greckiej i łacińskiej oraz opartych na nich przekładach tekst dwóch ksiąg biblijnych jest znacznie obszerniejszy niż w wersji hebrajskiej. Są to księgi Daniela i Estery, które w Biblii Greckiej uzupełniono różnymi dodatkami, zaliczanymi do pism deuterokanonicznych.

W Księdze Daniela pierwsze dodatki włączono po dwudziestym trzecim wersecie trzeciego rozdziału wersji hebrajskiej, do opowieści o trzech przyjaciołach: Ananiaszu, Miszaelu i Azariaszu, którzy za odmowę oddania czci posągowi królewskiemu zostali z rozkazu Nabuchodonozora

wrzuceni do ognistego pieca. We wnętrzu tego pieca Azariasz błagał Boga o ratunek. Wygłoszona przezeń modlitwa jest pięknym poematem, nie mającym jednak nic wspólnego z opisywaną wcześniej sytuacją, gdyż jest

to wyznanie grzechów Jerozolimy i prośba, by lud nie pozostał na zawsze opuszczony przez władców i proroków. Po krótkim fragmencie narracyjnym
o ocaleniu trzech przyjaciół i porażeniu ogniem otaczających piec Chaldejczyków następuje hymn, w którym "ci trzej jakby jednymi ustami wychwalali Boga", dziękując za cudowny ratunek. Również ten hymn, będący raczej dość monotonną litanią, nie wiąże się z treścią kanonicznej Księgi Daniela i nie rozwija zawartej w niej legendy. Obydwa te fragmenty nie pochodzą od autora księgi, lecz zostały napisane po grecku i dość niezgrabnie później włączone, prawdopodobnie przed 70 r. n.e.

Kolejnym dodatkiem zachowanym w dwóch wersjach: krótszej Septuaginty i dłuższej Teodocjona, przyjętej w Wulgacie, jest opowieść o pięknej Zuzannie i niecnych starcach. Zapaławszy ku niej wielką pożądliwością, usiłowali ją uwieść, gdy po przechadzce w ogrodzie swego męża Joakima postanowiła się wykąpać. Kiedy posłała służące po wonności, obaj lubieżni, starcy, dotychczas ukryci, podeszli do niej, i zażądali, aby im uległa, a jeśli nie będzie im powolna, oskarżą ją publicznie, że przyłapali ją na gorącym uczynku cudzołóstwa z jakimś młodzieńcem. Zuzanna była nie tylko piękna, ale i cnotliwa. Odmówiła im więc stanowczo, krzycząc: "Wolę zginąć niewinna, wpadając w wasze ręce, niż zgrzeszyć przed Panem". Okrutni i niegodziwi starcy spełnili swą groźbę i wobec zgromadzenia całego ludu oskarżyli Zuzannę o cudzołóstwo.
Na podstawie ich fałszywego zeznania skazano ją na śmierć. Ale "gdy prowadzono ją na stracenie, Anioł Pański wzbudził ducha rozumu w młodym mężu imieniem Daniel", który zażądał wznowienia rozprawy, zarzucając obu starcom złożenie fałszywego świadectwa. Wrócono więc do sądu, a Daniel mądrymi pytaniami odsłonił kłamstwo i obłudę starców, których za ten haniebny czyn skazano na śmierć i zabito, "a krew niewinna ocalała w tym dniu". Rodzice zaś Zuzanny wraz z jej mężem i całą rodziną "wysławiali Boga", ponieważ nic haniebnego w niej nie znaleziono. Daniel zaś od tego "dnia i na przyszłość stał się wielkim dla całego ludu". Cały ten fragment został napisany po grecku. Nie należał on do oryginalnej Księgi Daniela. Nie znał go nawet jeszcze Józef Flawiusz (37-103 n.e.). Jako pierwsi wspominają o nim dopiero w II wieku n.e. Ignacy z Antioch□ i Klemens z Aleksandr□. Jest to opowieść pouczająca, przypominająca hagadę, a jedynym punktem łączącym ją z księgą jest tradycja przypisująca Danielowi wielką mądrość i sławę mędrca.

Ostatnie dwa dodatki łączą się ściśle ze sobą. Są to opowieści o Belu i o smoku, zachowane również w Septuagincie i u Teodocjona w dwóch różnych wersjach. Ich celem jest ośmieszenie pogańskich wierzeń. W pierwszej jeden z domowników króla perskiego, imieniem Daniel, chytrym podstępem odsłonił oszustwo kapłanów Bela, którzy wraz z rodzinami zjadali składane przed jego posągiem ofiary, utrzymując króla w przekonaniu, że to posąg sam wszystko zjada. Poznawszy prawdę król wydał kapłanów na śmierć i pozwolił Danielowi zniszczyć posąg Bela.

Według drugiej opowieści Daniel bez użycia miecza zabił czczonego przez Babilończyków smoka, wrzuciwszy mu w paszczę ciasto ze smoły, sadła i sierści. Wywołało to gniew Babilończyków, którzy zażądali od króla, aby za zniszczenie Bela i smoka zgładził Daniela. Grozili przy tym królowi śmiercią. W tej sytuacji król "ustępując konieczności, wydał im Daniela". Oni zaś wrzucili go do lwiej jamy, gdzie spędził sześć dni. W jamie było siedem lwów, które nic złego mu nie uczyniły. Daniela zaś żywił tam judejski prorok imieniem Habakuk, którego anioł schwycił za włosy na czubku głowy i zaniósł lotem pędzącego wichru do Babilonu. Pod wrażeniem tego cudownego wydarzenia król nawrócił się i uznał wielkość Boga Danielowego. Do jamy zaś kazał wrzucić oskarżycieli Daniela, a lwy natychmiast ich pożarły. Podobnie jak w historii Zuzanny, i w tych opowieściach występują baśniowe motywy, wykorzystane jako forma polemiki z kultem pogańskich bogów. Nie są one także dziełem autora Księgi Daniela, lecz pochodzą z jakiegoś innego utworu, powstałego ptawdopodobnie w Egipcie. Po raz pierwszy wspominają o nich Ireneusz z Lionu (koniec II w.) i Tertulian (początek III w.).

W greckim przekładzie Księgi Estery, w Septuagincie, znajdują się także pewne dodatki, które w Wulgacie Hieronim zamieścił na końcu księgi. Tworzą one dziś rozdziały 11-16. Dodatki te obejmują sen Mordochaja (Mardocheusza) o cudownym ocaleniu Żydów, znajdujący się w Septuagincie przed pierwszym rozdziałem tekstu hebrajskiego. W Księdze Estery (po 3, 14) znajduje się tekst pierwszego edyktu króla, zwanego Artakserksesem (w wersji hebrajskiej Ahaszweroszem), nakazującego zagładę Żydów. Kolejne dodatki po Est 4, 17 to utrzymana w stylu pieśni pokutnej i lamentacji modlitwa Mordochaja i Estery o ratunek ich narodu oraz rozszerzony do dziesięciu wersetów opis przyjęcia Estery przez króla (zamiast Est 5,1-2). Następnym dodatkiem po Est 8,12 jest pełny tekst edyktu królewskiego, odwohzjącego poprzedni i zapewniającego Żydom

opiekę władzy i przywilej posługiwania się własnymi prawami. Wreszcie ostatnie uzupełnienie po Est I0, 3 wyjaśnia wstępny sen Mordochaja oraz kończy księgę stwierdzeniem, że kapłan Dozyteusz i jego syn Ptolemeusz

przynieśli do Egiptu grecki przekład Księgi Estery w czwartym roku panowania króla Ptolemeusza i jego żony Kleopatry.

Deuterokanoniczne dodatki w Księdze Estery są prawdopodobnie dziełem różnych autorów i miały spełniać różne cele. Niektóre z nich, jak np. teksty modlitw czy opowieść o śnie Mordochaja i jego wyjaśnienie, miały wzbogacić i pogłębić religijny charakter księgi. Dodanie pełnej treści edyktów królewskich miało ukonkretnić historyczność księgi i podbudować jej wiarygodność historyczną. Dodatki te, świadczące o żywotności tradycji związanej z postacią Estery, nie oznaczają jednak zakończenia procesu uzupełniania tej księgi. Zdaje się na to wskazywać obszerniejsza wersja u Teodocjona niż w Septuagincie. Ponieważ datę podaną w zakończeniu greckiej wersji można odnieść do dwóch władców Egiptu o tym imieniu, można by datować powstanie dodatków na rok 114 lub 48 p.n.e. Nie jest to jednak pewna informacja. Można tylko stwierdzić. że dodatki te znał Józef Flawiusz (37-103 n.e.), który pisząc pod koniec pierwszego wieku n.e. Dawne dzieje Izraela (Antiquitates ludaicae, XI, 6, 6), wykorzystał zawarte w nich wiadomości.

Księga Jezusa, syna Syracha

euterokanoniczna Księga Jezusa, syna Syracha, należy do gatunku literatury sapiencjalnej, do której należą biblijne księgi: Koheleta i Przysłów. Podobnie jak one, księga ta jest zbiorem praktycznych, lecz silniej nacechowanych racjonalizmem reguł dotyczących życia codziennego.

W starożytności znano ją pod różnymi tytułami. W Kościele łacińskim od czasów Cypriana (200-258) księgę tę określa się tytułem Ecclesiasticus, w formie spolszczonej Eklezjastyk, czyli "księgą kościelną", tzn. jedną z ksiąg zalecaną do czytania w kościele. Nazwą tą określano wówczas księgi nie uważane powszechnie za kanoniczne, a więc te, które później protestanci nazwali apokryfami, a katolicy - księgami deuterokanonicznymi. Hieronim jednak znał jej tekst hebrajski, w którym nosiła tytuł Meszalim, tzn. przysłowia, przypowieści. Wjednym z rękopisów hebrajskich,

znalezionych w końcu XIX w., określa się ją jako Księgę Szymona, syna Jezusa, syna Eleazara, syna Syracha. W rękopisach greckich nosi zwykle

tytuł Mądrości Jezusa, syna Syracha, lub po prostu Mądrość Syracha.

288

Księga ta stanowi zbiór różnych wypowiedzi i sentencji, podobny najbardziej do kanonicznej Księgi Przysłów. Poszczególne wersety składają
się, zgodnie z zasadą paralelizmu członów, z dwóch odpowiadających sobie wierszy, przy czym drugi uzupełnia pierwszy i przez przeciwstawienie
lub uzupełnienie szerzej go wyjaśnia, by w ten sposób wyrazić jakąś prawdę zamierzoną przez autora. Interesują go np. sprawy rodziny, małżeństwa, wychowania, przyjaźni itp. Zagadnienia te omawia w formie przykazań, nakazów, upomnień, przestróg, obietnic i przysłów, w których znalazły odbicie doświadczenia życiowe autora oraz tradycje pedagogiczne z różnych czasów i różnych krajów. W księdze tej brak jakiegoś widocznego planu czy ogólnej dyspozycji porządkującej obfity materiał. Jednak można stwierdzić, że pewne wypowiedzi, traktujące o tym samym przedmiocie, łączą się w grupy tematyczne obejmujące kilka, kilkanaście lub nawet kilkadziesiąt wersetów, tworząc niejako odrębne zbiory. Można wyróżnić np. zachętę do cierpliwości w utrapieniu (2,1-18); upomnienie do uległości i posłuszeństwa wobec rodziców (3, 1-16); wezwanie do okazywania pomocy biednym i uciśnionym (4,1-10); zalecanie ostrożności w wypowiadaniu się (5, 9-15;19, 4-17); rozważania i uwagi o przyjaźni (6, 1-17; 12, 8-18; 20, 18-23; 37, 1-6), postawie wobec kobiet (9, 1-9; 25,12 do 26,18), o milczeniu (20,1-8), gościnności (29, 21-28) i zachowaniu się podczas uczt (31,12-32, I 3); wypowiedzi o nierówności położenia (33, 7-19), niezależności (33, 20-24) i o stosunku wobec niewolników (33, 25-33); także o snach (34,1-8), lekarzach i lekach (38, 1-IS), o uczonych w Piśmie i mędrcach (21, 11-28; 38, 24-39, 11). Ponadto są w księdze zbiory wypowiedzi lub całe poematy na temat mądrości (l, I-20; 4,11-19; 6,18-37;14, 20 do 15,10;19, 20-30; 22, 9-18; 24, 1-34), a epilog stanowi poemat alfabetyczny, sławiący starania o zdobycie mądrości (51,13-30). Niektóre z tych zbiorów mają w oryginale hebrajskim specjalne tytuły np. "Pouczenie dla ust" (22, 27), "O dzieciach" (30, 1), "O zdrowiu" (30, 14), "Pouczenie dotyczące pożywienia i wina" (31, 12), "Nauka o wstydzie" (41, 16), "Pochwała ojców" (44,1).

Poszczególne zbiory, tworzące jakby odrębne paragrafy, następują po sobie bez jakiegoś ścisłego związku, tworząc układ zależny niewątpliwie

od skojarzeń myślowych i wydarzeń w życiu autora i stanowią jakby jego osobiste uwagi, zbierane we własnym, intymnym dzienniku. Niejednorodność
materiału, typową dla kompilacji, powiększa obecność hymnów (39, 12-25; 42,15 do 43, 33), błagalnych modlitw za lud (36,1-17) czy pieśni

pochwalnych (51, 1-12). Fragmenty te, potwierdzając brak ścisłego powiązania formalnego, wskazują zarazem na późne pochodzenie księgi. Są one bowiem rezultatem późnego rozwoju procesu historycz-no-literackiego. Dowodzi tego szczególnie obszerny poemat, wysławiający "sławnych mężów i ojców" (44, I do 49, 16). Jest to niejako poetycka galeria przodków, ujęta w formę epickiego hymnu. Znamienne, że zaczyna się ona od Henocha (44, 16) i sięga do Nehemiasza (49, 13), by przy końcu jeszcze wrócić do postaci zamierzchłej prehistorii: Seta i Sema, po to, by przede wszystkim wymienić Adama, praojca wszystkich ludzi (49, 16). Do poematu tego dołączono pochwałę arcykapłana Szymona, połączoną z opisem wykonywanych przezeń obrzędów w Dniu Pojednania (50, I-21). Fragment ten kończy się wezwaniem do błogosławienia Boga, będącym myślą przewodnią całego poematu (50, 22-24). Księgę zamyka uwaga wyjaśniająca jej powstanie, stanowiąca niejako podpis autora: "W tej księdze ja Jezus, syn Syracha (syna Eleazara), z Jerozolimy, spisałem naukę rozumną i rozsądną, wylewając jak ze źródła mądrość ze swego serca. Szczęśliwy ten, kto tą nauką będzie się zajmował, gdyż jeśli złoży ją w swym sercu, stanie się mądrym. Jeśli według niej będzie żył i działał; sprosta wszystkiemu, bo światło Pana będzie oświecać jego drogę" (50, 27-29). Świadczy o tym także podpis kończący księgę "Mądrość Jezusa, syna Syracha" (51, 30).

Poprzedzający tekst księgi prolog, będący dodatkiem thxmacza, wyraźnie stwierdza, że tekst grecki jest przekładem z hebrajskiego oryginału. Autorem oryginału był dziadek tłumacza, wymieniony w księdze jako Jezus, syn Syracha (50, 27; 51, 30). Tłumacz zaznacza w swej przedmowie,

że przybył do Egiptu w trzydziestym ósmym roku panowania króla Ptolemeusza Euergetesa, czyli w 132 r. p.n.e., i przebywając w tym kraju; przetłumaczył dzieło swego dziadka na język grecki. Chciał bowiem udostępnić je Żydom z egipskiej diaspory, nie znającym języka przodków, ale dochowującym wierności zasadom judaizmu. Uwzględniając te dane, przyjmuje się, że hebrajski oryginał księgi został napisany w pierwszych dwudziestu latach II wieku p.n.e. Przemawia za tym także znajdująca się w księdze pochwała arcykapłana Szymona (50, 1-21). Na podstawie wiadomości przekazanych przez Józefa Flawiusza (37-103 n.e.) w jego Dawnych dziejach Izraela (Antiquitates ludaicae, XII, 4,10) uważa się, że sławiony przez księgę Szymon był Szymonem II Sprawiedliwym i ojcem arcykapłana Oniasza III, którego w 174 r. p.n.e. złożył z urzędu Antioch

IV Epifanes.

Tekst hebrajski księgi, znany Hieronimowi i wspominany jeszcze w XI wieku, później zaginął. Dopiero w 1896 r. w schowku kairskiej synagogi, zwanym genizą, znaleziono fragmenty rękopisów hebrajskiego tekstu Mądrości Jezusa, syna Syracha. Okazało się, że we fragmentach pięciu rękopisów zachowały się trzy piąte hebrajskiego tekstu księgi. Istnienie hebrajskiego oryginału potwierdziło znalezienie fragmentów Księgi Syracha
w drugiej grocie Qumran. Tekst hebrajski tej księgi (38, 27 do 44, 17) znaleziono także podczas wykopalisk na Masadzie, która została zdobyta przez Rzymian w 73 r. n.e. Hebrajski tekst był podstawą przekładu tej księgi na język syryjski, podobnie jak Septuaginty. Inne zaś przekłady: łaciński, koptyjski, etiopski, arabski, opierały się na wersji Septuaginty.

Księga Jezusa, syna Syracha, jest -jak to podkreśla tłumacz w prologu - rezultatem studium ksiąg świętych judaizmu. Potwierdza to również treść księgi, nawiązująca do wszystkich części Starego Testamentu: "Prawa proroków i innych pism ojczystych", szczególnie do dawnych tradycji literatury sapiencjalnej oraz Księgi Psalmów. Autor jednak korzystał i z innych źródeł, gdyż w jego dziele widoczne są wpływy gnomicznej literatury egipskiej, aramejskiej (zwłaszcza Opowieści Achikara)
i greckiej. W przeciwieństwie do kanonicznych pism sapiencjalnych zaznacza się w tej księdze silniejsze podkreślanie legalistycznej pobożności
późnego judaizmu oraz jego form kultowych i rytualnych. Nie oznacza to jednak, że autor, który sam wiele podróżował po świecie, zamykał się na wpływy hellenistycznej kultury. Opowiadając się jednak stanowczo po stronie tradycji ojców, przyjmował wobec niej postawę apologetyczną. Uwypuklanie ojczystych tradycji, mające na celu obronę judaizmu przed niebezpieczeństwem hellenizacji, ujawnia zarazem tło historyczne księgi, wskazując, że mimo większej otwartości na wpływy światowe mieści się ona w prądach umysłowych, cechujących środowiska żydowskie w czasach
machabejskich. Księga ta cieszyła się znaczną popularnością w kręgach judaizmu i wczesnego chrześcijaństwa, przypisującego jej nieraz kanoniczny
autorytet. Znał ją prawdopodobnie i wykorzystywał autor Listu Jakuba (Jk 1,19 - Syr 5, I I; Jk 4, 6.10 - Syr 3,18). Ślady jej znajomości widać także w Ewangelii Mateusza (Mt 6,14-Syr 28, 2; Mt 6,19-Syr 29,12;

Mt 16, 27-Syr 32, 24) i Ewangelii Łukasza (Łk 1,17-Syr 48,10; Łk 10, 7-Syr 29, 24) oraz w Liście do Hebrajczyków (Hbr 2, 2-Syr 25, 3).

Poglądy autora i jego postawa, wyrażająca się w tej księdze, będącej rezultatem jego długiego i bogatego doświadczenia, wskazują, że był on myślicielem, którego nie tylko interesowały pytania stale nurtujące człowieka,

ale także pragmatyczne rozwiązania. Stawiał więc on inaczej problemy niż autor Księgi Hioba, którego wysiłki, mające na celu rozwiązanie kwestii niezashiżonego cierpienia, niewątpliwie znał. Zdaje się bowiem do nich nawiązywać pisząc:

Nie czyń przedmiotem swych poszukiwań tego,
co jest zbyt trudne dla ciebie,
i nie zgłębiaj tego, co jest ukryte.
Nie wysilaj się nad tym, co cię przerasta,
ponieważ objawiono ci więcej, niż zdołasz pojąć.
Wielu bowiem sprowadziły na złą drogę ich myśli,
a ich fałszywe idee zwiodły ich ducha (3, 21-24).

Autor znał znikomość życia i jego utrapienia. Mówi podobnie o śmierci jak Kohelet (Syr 14, 12-19; 17, 27-28), ale przyjmuje z rezygnacją jej wyrok (41, I-4 i 10-13) i nie ma w nim takiego pesymizmu. Mimo przeciwieństw wynikających z faktów cechuje go optymizm, gdyż wyznaje z głęboką wiarą pogląd, który po niewoli stał się podstawowym dogmatem żydowskiej ortodoksji. Była nim wiara, że sprawiedliwy zakosztuje szczęścia
przed śmiercią, a niegodziwego spotka kara (5, 4; 9, I I-12; I I, 26;16,11; 20, 27; 33, 1). Dowodzi też, że wszystkie nieszczęścia człowieka są skutkiem jego niegodziwości (40, 8-10).

Autor chętnie wyznaje, że wiele wiadomości zdobył dzięki podróżom, chociaż narażał się przy tym na liczne niebezpieczeństwa:

Mąż, który podróżował, ma szerokie wiadomości,
a ten, kto ma duże doświadczenie, mądrze przemawia.
Kto nie ma doświadczenia, wie niewiele,
a ten, co podróżuje, gromadzi dużą wiedzę.
Podczas moich podróży wiele widziałem
i więcej wiem, niż zdołam wypowiedzieć.
Często byłem w śmiertelnym niebezpieczeństwie,
lecz dzięki mej wiedzy zostałem ocalony (34, 9-12).

Niewątpliwie poznał filozofię grecką, zarówno w ujęciu platońskim, jak

i stoickim (3, 24), a wyrazem hellenistycznego humanizmu jest jego wypowiedź potwierdzająca znajomość greckiej zasady filantrop□:

Każde zwierzę lubi podobne do siebie,
a każdy człowiek sobie podobnego.
Wszystkie istoty łączą się według swego rodzaju,
a człowiek łączy się z podobnym do siebie (13, 15-16).

W rozważaniach na temat mądrości można dostrzec u autora, oprócz wpływów filozofii greckiej, także wpływy irańskiego mazdaizmu. Mimo tych kontaktów z inną filozofią autor pozostał wiernym wyznawcą judaizmu, a jego poglądy są bliższe moralistom, których wypowiedzi złożyły się na Księgę Przysłów. Przyświecały mu, podobnie jak im, przede wszystkim cele praktyczne i podobnie jak oni głosił moralność zdrową, ale bez większego polotu:

Trzymaj się daleko od swoich wrogów,
ale strzeż się swoich przyjaciół (6,13).

Podkreślając obowiązek dobroczynności i miłosierdzia i szeroko go uzasadniając (3, 30 do 4,10), kieruje się dość przyziemnymi pobudkami:

Dochowaj wierności twemu bliźniemu w jego biedzie,
abyś cieszył się z nim jego dobrami,
gdy zdobędzie powodzenie.
Bądź z nim w czasie przeciwności,
abyś dostał swoją część,
gdy otrzyma dziedzictwo (22, 23).

Zaleca swoim czytelnikom ostrożność wobec przyjaciela, układność wobec możnych i wobec władzy, nie każe ręczyć za przyjaciół ani zadawać
się z możnymi i tymi, którzy dzierżą władzę (4, 7. 27; 7,4-7; 9,13; I 3, 2-13):

Nie obarczaj się ciężarem ponad siły

i nie wiąż się z mocniejszymi i bogatszymi od siebie.
Po co stawiać garnek gliniany z garnkiem żelaznym.
Jeśli ten uderzy, drugi się zbije (13, 2).

Zaleca też walczyć o prawdę, aż do śmierci (4, 28), choć takie zalecenia są u niego rzadkie. Odznacza się roztropnością, ale brak mu delikatności uczuć. Jest typowym przedstawicielem swej epoki i przemawia z pozycji właściciela - jako wyrachowany i surowy, przede wszystkim swój interes uwzględniający przedstawiciel klasy panów:

Dla osła - pasza, kij i ciężary.
Dla niewolnika - chleb, chłosta i praca.
Zmuszaj niewolnika do pracy,
aby nie miał spoczynku,
bo będzie szukał wolności.

;śIi

Jarzmo i wędzidło zginają kark osła,
a knującemu zło niewolnikowi udręki i tortury.
Zajmij go pracą, aby się nie buntował,
bo bezczynność i lenistwo uczy wszelkiej niegodziwości.
Postaw go do roboty, jak mu to przystoi,
a jeśli nie będzie posłuszny,
zakuj jego nogi w kajdany.
Jednak wobec nikogo nie przebieraj miary
i nie czyń nic bez zastanowienia.
Jeśli masz tylko jednego niewolnika,
niech będzie ci jak ty sam,
bo nabyłeś go za krew.
Jeśli masz tylko jednego niewolnika,
traktuj go jak brata,
bo potrzebujesz go tak, jak samego siebie.
Jeśli zaś będziesz go źle traktował,
to on ucieknie i na jaką drogę pójdziesz go szukać (33, 25-33).

W wychowaniu dzieci zaleca surowość:

Muzyka nie jest odpowiednia w dniu żałoby,
upomnienie także w niewłaściwym czasie,
natomiast chłosta i kara są zawsze mądre (22, 6).

Do kobiet i dziewcząt odnosi się z niechęcią i lekceważeniem, twierdząc:

Grzech zaczął się przez kobietę
i przez nią wszyscy umieramy.
Nie dawaj ujścia wodzie
ani złej kobiecie wolności.
Jeśli nie shicha ciebie
odetnij ją od swego ciała (25, 24--26).

Nie przeszkadza mu to wygłosić też prawdziwą pochwałę kobiety (26, 1-18). Jego postawa wobec śmierci może się wydać egoistyczna:

Mój synu, wylewaj łzy nad zmarłym
i podnieś lament, aby okazać ból,
potem jego ciało otocz troską mu należną
nie zaniedbując pogrzebu.
Płacz gorzko, krzycz z bólu
i okaż żałobę, na którą zasługuje.
Dzień lub dwa, aby nie narazić się na zniesławienie.
Potem zaś pociesz się w tym smutku,

gdyż smutek sprowadza śmierć,
a udręczone serce traci siłę (38, 16 -18).

Niektóre jego zalecenia znalazły się później w ewangeliach (Mt 5, 23-24; 6,12. 14-15):

Wybacz błędy swemu bliźniemu,
bo gdy potem będziesz prosił,
zostaną ci wybaczone twoje grzechy.
Jakże człowiek żywiący złość do drugiego
może żądać uzdrowienia od Boga (28, 2-3).

Ale obok tych pięknych idei znajdują się inne, mniej wzniosłe

Szczęśliwy jest człowiek, który ma radość z dzieci,
i ten, który za życia widzi upadek swych wrogów (25, 7).

Judaizm Syracha cechuje nie tyle przyziemność i nastawienie praktyczne, ile połączenie moralności jednostkowej z wiarą w religię narodową Izraela. Był bowiem przekonany, że Mądrość wybrała Izrael na swą siedzibę i wcieliła się w jego Prawie (24, 7-14. 23-34). Toteż sławiąc Mądrość żądał wierności Prawu ogłoszonemu przez Mojżesza, gdyż uważał je za główny jej wyraz i cel swego dzieła.

Ksigga Mądrości Salomona

statnia z ksiąg deuterokanonicznych, nosząca w wersji greckiej tytuł Mądrość Salomona, w Wulgacie i jej przekładach, w tym polskich, zwie się Księgą Mądrości. Grecki tytuł oraz fakt, że autor każe w niej przemawiać Salomonowi, sprawiły, że długo uważano ją za dzieło tego króla. Dopiero w czasach nowożytnych krytyka biblijna wykazała nieshzszność takiego poglądu, dowodząc na podstawie analizy języka i treści utworu, że przypisanie go Salomonowi jest po prostu fikcją literacką, mającą w zamyśle autora, zgodnie z ówczesnymi zwyczajami, dodać blasku i autorytetu całemu dziełu. Księgę Mądrości uważa się obok dzieł Filona z Aleksandrii za najwybitniejszy utwórjudaizmu hellenistycznego. Pod wielu względami Księga Mądrości przypomina Księgę Syracha, lecz czytając ją odnosi się wrażenie, że powstała w zupełnie innym świecie.

Czuje się wyraźnie, że jej autor wywodzi się ze środowiska greckiego. Widać, że znał poetów klasycznych, że myśli po grecku i z zupełną swobodą posługuje się tym językiem. Wprawdzie często naśladuje styl gnomicznych ksiąg hebrajskich i posługuje się paralelizmem, ale zarazem daje do zrozumienia, że nieobce mu były zasady retoryki i kwiecisty styl oratorski. W jego dziele nietrudno zauważyć przejrzysty i przemyślany plan oraz tendencje apologetyczne i polemiczne, charakterystyczne dla późnej literatury sapiencjalnej judaizmu. Podobnie jak księgi: Przysłów i Koheleta, przypisano ją Salomonowi, uważanemu w tradycji żydowskiej za wielkiego mędrca.

Księga ta zawiera dziewiętnaście rozdziałów. Wyróżnia się w niej trzy części. Na początku pierwszej (l,1 do 5, 23), w pierwszym rozdziale, autor występując w roli Salomona zwraca się do innych władców i przedstawiając
temat swego dzieła, głosi, że sprawiedliwość jest prawdziwą mądrością, a tę można otrzymać tylko od Boga. Kto zaś się od niej odwraca, gotuje sobie zgubę. W dalszym ciągu w poetyckiej formie przeciwstawia człowieka
sprawiedliwego, mądrego, człowiekowi niegodziwemu. Polemizuje z tymi, którzy uważając, że "życie jest krótkie i nie ma lekarstwa na śmierć", chcą "używać świata z młodzieńczą skwapliwością". Postępują tak, ponieważ sądzą, że "życie przeminie jak obłok", a "duch się rozpłynie jak lekkie powietrze". Dlatego starają się wykorzystać życie jak najpełniej, a nie przebierając w środkach, gnębią sprawiedliwego. Dają tym dowód swej głupoty i zaślepienia. Autor bowiem uważa niegodziwych za głupców, którzy błądzą, narażając się na zgubę. Zresztą głosi, że sami przekonają się o fałszu i zwodniczości takiej postawy. Tymczasem przed tymi, którzy są wierni mądrości, a takimi są ludzie pobożni i sprawiedliwi, otwiera się, według autora, perspektywa wspaniałych nadziei. Mądrość zapewni im nieśmiertelność. Ona bowiem sprawia, że sprawiedliwi żyć będą na wieki.

W drugiej części (6,1 do 9,18), w której przeplata się poezja z prozą, autor, występujący jako Salomon, zwraca się do królów i sędziów z wezwaniem, by i oni sławili mądrość. Sam bowiem przekonał się, że mimo wyjątkowych zdolności i czystości duszy nic by nie zdziałał, gdyby nie owa mądrość z niebios. Prosił o nią i ją otrzymał. Dzięki niej także zdobył wiedzę i radość, szacunek i sławę. Ona zapewnia mu nadzieję nieśmiertelności. Toteż prosi o nią w zbliżonej do psalmu modlitwie zamykającej tę część księgi (9, 1-18).

Trzecia część (10, 1 do 19, 22) ukazuje działanie mądrości w histor□. Interesuje jednak autora przede wszystkim historia Izraela od Adama do

Mojżesza. Szczególnie wiele uwagi poświęca wydarzeniom, które towarzy-
szyły wyjściu Izraelitów z Egiptu. Ukazując przeciwieństwo losów Izraelitów
i Egipcjan, wykazuje, że już w czasach Mojżesza zostali ocaleni ci, którzy zawierzyli mądrości bożej i jej zasadami kierowali się w życiu. Mądrość bowiem stale działała cudownie w dziejach Izraela i wynagradzała mu wierność, choć czasem łagodnie go karciła. Natomiast tych, którzy jej nie przyjęli, niegodziwców i zwolenników bałwochwalstwa, spotykała kara za ich szaleństwo i głupotę. Autor z pasją polemisty wykazuje błędy bałwochwalstwa oraz zgubne następstwa, które spotykają jego zwolenników.
Tego także uczy historia na przykładzie Egipcjan, których spotkała kara za ich upór i bałwochwalstwo (13,1 do 15,19). Długie wywody i polemiki zawarte w tej części opierają się na wymyślnej egzegezie Pięcioksięgu, upiększonej wielu późniejszymi legendami. Widać też w nich wpływy poglądów apokaliptycznych.

Kontynuując linię rozwojową literatury sapiencjalnej, ciągnącą się od Księgi Przysłów do Księgi Jezusa, syna Syracha, Księga Mądrości Salomona już samą swą formą wskazuje, że jest późnym jej wytworem. Dawne bowiem, krótkie, dwuwierszowe wypowiedzi w formie przysłów zastąpiły w niej obszerne poematy dydaktyczne oraz długie wywody, jakby rozprawy o charakterze filozoficznym, pełne retoryki i napuszonego patosu. Zauważył to zresztą już Hieronim, któremu styl ten przypominał grecki sposób wypowiedzi. Autor znał poglądy hellenistyczne i cała jego apologetykajudaizmu i polemika z innymi flozofami kształtowała się pod ich wpływem. Typowo greckie zwroty i figury stylistyczne wskazują, że Mądrość Salomona została napisana w języku greckim. Umiejętne naśladownictwo języka misteriów (2, 22), posługiwanie się wnioskami łańcuchowymi (6,17-21) i definicją (17,11) także dowodzą, że autor znał dokładnie świat kultury greckiej. Widoczna w jego dziele tendencja spekulatywno-filozoficzna oraz wysławianie mądrości jako nauczycielki czterech cnót kardynalnych (umiarkowania, roztropności, sprawiedliwości, męstwa) i wiara w preegzystencję duszy (8, 20) wskazują, że znał on także naukę Platona i stoików i starał się w zgodzie ze swą wiarą przenieść ich koncepcje na grunt starotestamentowego objawienia.

Księga ta powstała prawdopodobnie w Egipcie. Przypuszcza się, że jej

autor działał w Aleksandrii, gdyż tylko tam mógł studiować u retorów i filozofów. Sądzono już nawet w starożytności, o czym świadczy Hieronim, że księgę tę napisał Filon z Aleksandrii. Tak też sądził M. Luter. Jednak przy całym podobieństwie to niemożliwe, gdyż brak

w Mądrości Salomona alegorycznej interpretacji Biblii i spekulacji na temat Logosu, charakterystycznych dla twórczości Filona. Toteż niektórzy uważają, że napisał ją Arystobul, aleksandryjski filozof z I w. p.n.e. Jej powstanie umieszcza się w czasie między Syrachem a Filonem, a więc między 132 r. p.n.e. a 40 r. n.e., lecz czas jej napisania trudno bliżej określić. Uważano ją nawet błędnie za dzieło chrześcijańskie, gdyż koncepcja mądrości przypomina koncepcję Logosu. Opinia ta wynikała raczej z tego, że Mądrość Salomona znalazła szeroki oddźwięk w Nowym Testamencie, szczególnie u Pawła (Rz 9, 12-23 - Mdr 11, 22 i 12, 12-18; I Kor 6, 2 - Mdr 3, 8). Mimo tych zbliżeń pozostaje ona jednak dziełem aleksandryjskiego judaizmu.

Czgść piąta

Kanon Starego Testamentu

tary Testament dotarł do naszych czasów jako zbiór obejmujący kilkadziesiąt różnych ksiąg, które są tylko drobną częścią literatury hebrajskiej. Księgi do tego zbioru należące uważa się w judaizmie i w chrześcijaństwie za święte. Sam zaś zbiór w chrześcijaństwie określa się mianem kanonu Starego Testamentu. W księgach do niego należących nie ma żadnych danych, które by wskazywały, dlaczego uważano je za święte, ani też dlaczego włączono je do Pisma Świgtego. Toteż źródła tego określenia należy się doszukiwać poza Biblią. Uważa się, że o przynależności ksiąg do zbioru zwanego Starym Testamentem decydował jakiś autorytet zewnętrzny, opierający się na pewnych, określonych kryteriach. Tym autorytetem w chrześcijaństwie był Kościół, który wielokrotnie wypowiadał się w sposób decydujący na temat kanonu ksiąg świętych. Jednak to nie Kościół chrześcijański stworzył kanon ksiąg Starego Testamentu, lecz przyjął go w dziedzictwie od Synagogi, gdyż wcześniej ustalił się on w judaizmie. Toteż chcąc poznać proces ukształtowania się zbioru ksiąg, czyli kanonu Starego Testamentu, trzeba zbadać jego przebieg w obrębie judaizmu.

Nazwą "kanon" w teologii i biblistyce chrześcijańskiej określa się zbiór pism uznanych przez jakąś wspólnotę religijną za święte, za natchnione przez Boga, tym samym będące podstawą wierzeń i zasad postępowania. Termin "kanon" pochodzi z języka greckiego, gdzie oznacza, podobnie jak hebrajskie qane, trzcinę. U Homera oznaczał drewniany kij, u późniejszych zaś autorów - trzcinową laskę oraz każdą prostą laskę. Potem zaś używano go w znaczeniu miary, sznura czy prętu ciesielskiego (Ez 40, 3). W sensie przenośnym oznaczał prawidło i wzór oraz przepis i normę postępowania. W III wieku nazwą tą zaczęto obejmować także kościelne przepisy i orzeczenia synodów. Dopiero w IV wieku kanonem nazwano księgi święte. Uczynił tak synod w Laodycei w 360 r., a także biskup Aleksandrii Atanazy w swoim liście świątecznym z 365 r. W tym znaczeniu też nazwą tą posługiwał się Izydor z Peluzjum (V wiek).

W judaizmie nie było określeń odpowiadających terminom "kanon" czy "kanoniczny". Rabini, dyskutując nad problemem, czy jakaś księga należy do zbioru, który określamy tą nazwą, zastanawiali się, czy ta księga brudzi, kala ręce czy nie. Oznaczało to, że po dotknięciu takiej księgi należało umyć ręce, nie dlatego, że była ona nieczysta, lecz że była święta i dotykając następnie innych, świeckich przedmiotów narażałoby się ją na profanację. Ponadto posługiwano się w judaizmie nieraz źle pojmowanym terminem "księgi ukryte",wywodzącym się od hebrajskiego ganaz (ukrywać,
chować) i oznaczającym ukryte, zniszczone rękopisy, wycofane z użycia w synagodze. Księgi te składano w specjalnym schowku, który określano mianem geniza. Po pewnym czasie, gdy zebrało się więcej takich wycofanych
z użycia rękopisów, zakopywano je na cmentarzu. Terminem tym jednak określano także ksiggi, których lekturę uważano za niebezpieczną. Były to więc niejako księgi znajdujące się na indeksie ksiąg zakazanych, jednak nie
dlatego, że ich lektura mogłaby być zgubna i szkodliwa, ale po prostu wydawały się one rabinom, uczonym w Piśmie, trudne do przyjęcia i właściwego zrozumienia. Za taką uważano np. Księgę Ezechiela ze względu na występujące w niej różnice w odniesieniu do praw kapłańskich.
Inni rabini chcieli także traktować jako "ukrytą" Księgę Przysłów, ponieważ widzieli w niej tylko zbiór świeckiej mądrości. Nie oznaczało to jednak, że ksiąg tych nie uważano za święte. U podstaw bowiem judaistycznej koncepcji kanonu leżało przekonanie o wiążącym charakterze
treści ksiąg Starego Testamentu.

Koncepcja kanonu w judaizmie

tary Testament był dla judaizmu zbiorem ksiąg zawierających normy religijne i moralne. Stał się podstawą wiary i zasad prawnych. Zbiór ten powstał w wyniku długiego, trwającego kilka wieków procesu, który zakończył się ostatecznym ustaleniem i zamknięciem kanonu. Poszczególne
dzieła literatury hebrajskiej wchodzące w skład Starego Testamentu

powstawały oddzielnie i istniały niezależnie od siebie. Z tej obszernej literatury zaczęto stopniowo wyodrębniać pewne utwory i łączyć je w większe zbiory. Proces ten, jak świadczą pewne wypowiedzi, rozpoczął się w dawnym Izrealu dość wcześnie (Pp 31, 9-13. 24-25; Joz 24, 26; 1 Sam 10, 25; 2 Krn 29, 30; Ps 72, 20; Prz 25,1). Niektóre teksty zdają się

wskazywać na istnienie jakichś większych zbiorów (Dn 9, 2; 2 Mch 2, 13-14; Syr 44, 1 do 49, 16). Ich istnienie potwierdza także prolog do greckiego przekładu Księgi Jezusa, syna Syracha. Autor przekładu znał już podział pism Starego Testamentu na trzy części: Prawo, Proroków i Hagiografy - obejmujące różne księgi.

Oprócz zebranych w Starym Testamencie utworów zachowało się wiele innych, różnego rodzaju hebrajskich dzieł literackich o treści religijnej. Dowodem tego jest biblioteka esseńskiej gminy z Qumran. Powstały one w końcowym okresie drugiej świątyni, a więc w czasach od III wieku p.n.e.
po I wiek n.e. Mimo że wykazują znaczne podobieństwo do ksiąg biblijnych, jak np. różne utwory znalezione w grotach koło Qumran, nie znalazły się w kanonie. Również w czasach wcześniejszych powstawały dzieła literackie różnej formy i treści. Niektóre cytowane są nawet jako źródła w poszczególnych księgach Starego Testamentu, ale nie włączone do kanonu zaginęły i do dziś poza tymi drobnymi wzmiankami i cytatami nie zachował się po nich żaden ślad. Toteż nie przestaje intrygować uczonych pytanie, co decydowało o tym, że dany utwór znalazł się w spisie ksiąg kanonicznych i na jakiej podstawie został uznany za księgę świętą.

Na judaistyczną koncepcję kanonu, którą ukształtowały także kręgi faryzejskie, obok ogólnego przekonania o normatywnym charakterze zaliczanych do tego zbioru ksiąg, składały się także pewne cechy formalne. Taką istotną cechą kanoniczności było przekonanie o boskim natchnieniu autorów, czego dowodzić miało powstanie danej księgi w czasach od Mojżesza do Artakserksesa (465#24 p.n.e.), uważanych za czasy boskiego objawienia. Inną cechą kanoniczności była świętość księgi, wyrażająca się w tym, że "kalała ręce", czyli że była to księga wyłączona ze świeckiego użytku. Liczbę takich ksiąg ograniczano do dwudziestu czterech, a czasem, jak to uczynił Józef Flawiusz (Przeciw Apionowi I, 8), do dwudziestu dwóch. Ich tekstu i brzmienia nie wolno było zmieniać, były bowiem nietykalne. Według tej koncepcji, przedstawionej przez Józefa Flawiusza, dzięki boskiemu natchnieniu autorów spisujących boskie objawienie, wierzono, że kanon opiera się na boskim autorytecie i został zamknięty w V w. p.n.e.

Inną koncepcję żydowską na temat powstania kanonu przedstawia powstała także około 100 r. n.e. Czwarta Księga Ezdrasza (14,18#7). Według tej apokryficznej księgi kanon nie był wynikiem długiego procesu, lecz powstał od razu w czasach Ezdrasza, w sto trzydzieści lat po zburzeniu
Jerozolimy, czyli w 457 r. p.n.e. Ezdrasz miał bowiem wtedy wizję, podczas

której na jego prośbę Bóg napełnił go Duchem Św. i dzięki temu mógł podyktować swoim pięciu pomocnikom treść spalonych podczas zburzenia świątyni ksiąg Starego Testamentu. Dyktował im przez czterdzieści dni, a oni
spisali w tym czasie dwadzieścia cztery księgi kanoniczne oraz siedemdziesiąt
ksiąg tajemnych, przeznaczonych tylko dla mędrców. Tę koncepcję powstania kanonu przejęli w II wieku autorzy chrześcijańscy. Znajduje się ona u Ireneusza z Lionu, Tertuliana, Klemensa z Aleksandrii i u Orygenesa.
Obowiązywała także w średniowieczu. Inne ujęcie, zaznaczone już w XIII wieku przez Dawida Kimchi, przedstawił w XVI wieku Eliahu Ha-Lewi. W przedmowie do swego dzieła Masoret ha-masoret, wydanego w 1538 r., pisał on, że dwadzieścia cztery księgi istniałyjuż w czasach Ezdrasza, który wraz z "mężami wielkiego zgromadzenia" połączyłje wjeden zbiór, który podzielił na trzy części: Prawo, Proroków i Pisma, choćjak świadczy Talmud,
Baba Batra, kolejność ksiąg w poszczególnych częściach była nieco inna. Taka koncepcja kanonu jako rezultat jednorazowej czynności Ezdrasza obowiązywała w judaizmie i chrześcijaństwie bardzo długo i została przyjęta
przez protestantyzm, który starał się ją nawet dalej rozwijać. Nie była to jedyna tego rodzaju teoria, gdyż zebranie ksiąg i powstanie kanonu przypisywano także Nehemiaszowi (2 Mch 2,13), Malachiaszowi (M14,16)
lub Judzie Machabeuszowi (2 Mch 2,14).

Teoria ta okazała się jednak błędna i nie do utrzymania. Jednorazowe ułożenie kanonu okazuje się niemożliwe wobec wymowy faktów historycznych. Podobnie też niemożliwe jest przypisanie zamknięcia kanonu Ezdraszowi czy któremuś z jego współczesnych: Nehemiaszowi lub Malachiaszowi czy też jakiemuś kolegium specjalistów, określanych mianem "mężów wielkiego zgromadzenia". Wiele bowiem ksiąg w ich czasach jeszcze nie istniało. Można tu wymienić Księgę Koheleta spisaną wjęzyku hebrajskim, pochodzącą z późnej epoki, czy Pieśń nad Pieśniami, zawierającą greckie zapożyczenia, lub cykl kronikarski, obejmujący księgi: Kronik, Ezdrasza i Nehemiasza, gdzie genealogie doprowadzono poza czasy Aleksandra Wielkiego. Jest też mało prawdopodobne, aby kanon był dziełem "mężów wielkiego zgromadzenia", gdyż różne sprzeczne

dane na temat tego kolegium i czasu jego działania oraz jego składu, obejmującego raz stu dwudziestu, a innym razem osiemdziesięciu pięciu członków, powodowały już w XIX wieku wątpliwości co do jego istnienia i działalności. Według Talmudu zgromadzenie to nie zebrało ksiąg biblijnych, lecz spisało księgi: Ezechiela, dwunastu proroków, Daniela i Estery (Baba Batra, 14b-15a).

Nawet bez dokładniejszej znajomości procesu powstania poszczególnych ksiąg Starego Testamentu trudno byłoby przyjąć teorię jednorazowego powstania kanonu, sam bowiem porządek ksiąg przeciw temu przemawia. W świetle tej teorii byłoby niezrozumiałe włączenie ksiąg: Daniela, Ezdrasza, Nehemiasza i Kronik, do trzeciej części zbioru. Przeciw tej tradycji świadczy także przyjęcie przez Samarytan, których gmina powstała
w IV wieku p.n.e., tylko Tory, czyli Prawa, jako księgi świętej. Również różnice między kanonem aleksandryjskim Septuaginty a kanonem palestyńskim Biblii Hebrajskiej przemawiają przeciw takiemu pojmowaniu kanonu. Już z tego bowiem wynika, że kanon należy uważać za wynik długiego procesu historycznego. W toku tego procesu kształtował się odrębnie sam zbiór Starego Testamentu, który w judaizmie nosi nazwę Tanak od pierwszych liter hebrajskich nazw trzech jego części: tora, newiim, ketuwim. Inaczej zaś tworzyła się żydowska koncepcja kanonu.

Już z nielicznych przytoczonych tutaj danych wynika, że pogląd, iż każda z ksiąg znajdujących się dziś w kanonie Starego Testamentu została do niego włączona zaraz po napisaniu i dodana do zbioru ksiąg świętych, byłby niezgodny z dawnymi świadectwami. W rzeczywistości bowiem różni autorzy biblijni, którzy spisywali zebrane przez siebie tradycje, nie uważali dzieł poprzedników za księgi święte i nietykalne. Przykładem tego może być autor Ksiąg Kronik, który piszącjeszcze w III-II w. p.n.e., bez skrupułów czerpał z Ksiąg Samuela i Ksiąg Królów i do ich relacji wprowadzał zasadnicze zmiany. Przed II wiekiem p.n.e. żaden z autorów biblijnych nie wspominał o istnieniu odrębnego zbioru wcześniejszych dzieł. Pierwszą taką wzmiankę znajdujemy dopiero w Księdze Daniela, napisanej około I 65 r. p.n.e. Trudno jednak na jej podstawie stwierdzić, czy odnosiła się do zbioru czy proroków. Czytamy tam bowiem, że
"
Daniel zauważył w księgach" (Dn 9, 2) wyrocznię skierowaną do Jeremiasza. Inne wzmianki na temat zbioru ksiąg starotestamentowych pochodzą z I w. p.n.e. i z końca I w. n.e., a więc są jeszcze późniejsze.

Podstawą gromadzenia świętych ksiąg była wiara, że boskie objawienie

zostało przekazane za pomocą słów. Tym samym przypisywano dziełom informującym o objawieniu boski autorytet i normatywny charakter. Potwierdzeniem takiego przekonania mogą być różne utwory biblioteki z Qumran, szczególnie komentarz do proroctwa Habakuka. Wprawdzie nazwa "pismo święte" pojawia się dopiero w Drugiej Księdze Machabejskiej
(8, 23), u Filona z Aleksandrii, Józefa Flawiusza oraz w Nowym Testamencie (Mt 20, 42; Rz 1,1; 2 Tym 3,14), ale pojęcie świętości pism

„ '#

znano już dawniej. Spisywanie żywych słów boskich objawień miało źródło w pradawnych i szeroko rozpowszechnionych wyobrażeniach o magicznej sile zapisanego słowa. Ślady tych wierzeń widoczne są i w Biblii (Lb 5, 23-25), np. kobiecie posądzonej o cudzołóstwo nakazywano wypicie wody, którą zmyto zapisane przekleństwo. Uważano bowiem, że wraz z wodą wypija ona przekleństwo, które winno ją dotknąć, jeśli była winna. Również za symboliką zjedzenia zwoju przez Ezećhiela kryje się przekonanie o magicznej sile słowa (Ez 3, 1-3). Ukształtowana później w starotestamentowej religii osobowa koncepcja bóstwa przesłoniła dawne magiczne i mechanistyczne wyobrażenia o świętości pisma i jego magicznej sile. Utrzymywały się one w dawnych tradycjach ludowych, a wyrazem tego może być przekonanie, że przykazania
napisał sam Jahwe (Wj 24, 12; 31, 18; 32, 18), działając tym samym podobnie jak egipski bóg Thot czy babiloński Ea. Ważną rolę w rozwoju świętego piśmiennictwa odegrało też natchnienie prorockie (Jer 1, 9; Ez 3, 1-13;1 Krl 22, 5-29), ajego spisanie miało być dowodem prawdziwości i powagi boskiego słowa (Am 2,1; Iz 8,1; 30, 8; Jer 36,1-32). Istotnym czynnikiem, który doprowadził do zebrania ksiąg Starego Testamentu jako pism świętych było odczytywanie zapisanych słów podczas wykonywania czynności kultowych i odbywania zgromadzeń kultowych (1 Sam 10, 25; Pp 31, 26). Uważano bowiem, że przez odczytywanie tych pism sam Jahwe przemawia niejako do uczestniczących w kulcie. Ponieważ wierzono również, że Jahwe może się objawić, pojawiły się nowe pisma. Następstwem bowiem tej wiary było nadawanie stale nowych form owym objawieniom i związanym z nimi wypowiedziom. W ten sposób dawne przekazy i tradycje były wypierane przez nowe pisma albo, jeśli miały się utrzymać, były dostosowywane do nowej sytuacji i podlegały odpowiednim
przeróbkom.

Pierwsza część kanonu - Tora

a punkt wyjściowy formowania się Biblii Hebrajskiej można przyjąć rok 622 p.n.e. Wtedy bowiem król Judei Jozjasz dokonał reformy religijnej, której podstawą było znalezienie w świątyni księgi Tory (2 Krl 22, 2 do 23, 25), zachowanej, jak utrzymywano już w starożytności (Hieronim, Jan Chryzostom), w Księdze Powtórzonego Prawa, czyli

Deuteronomium. Reforma ta nadała znaczenie normatywne zawartej w tej księdze "Mojżeszowej tradycji", która odtąd stała się podsta,wą życia religijnego i porządku społeczno-politycznego. Lud izraelski miał więc księgę uważaną za wyraz woli Jahwe i za jego słowo, którego nie wolno było w niczym zmieniać (Pp 4, 2; 13, 1). Tora stała się mądrością tego ludu w oczach innych narodów (Pp 4, 6), a przestrzeganie Prawa było równoznaczne ze sprawiedliwością (Pp 6, 25). W ten sposób po raz pierwszy w dziejach Izraela księga i związany z nią ruch umysłowy, skupiający elementy prorockie i kapłańskie, zaczęły wywierać wpływ na wszystkie dziedziny życia całego narodu. Upatrując w Prawie podstawę wszystkich zarządzeń, poglądy te rozciągnięto na całe dotychczasowe pisarstwo historyczne i odpowiednio je zmodyfkowano. Zgodnie z dawnymi zwyczajami księgę Deuteronomium złożono w świątyni (Pp 31, 26) i zabroniono zmieniać w niej cokolwiek. Mimo to nie stała się ona wyłącznym prawem i nie zdobyła wyłącznego uznania. Później bowiem powstawały nowe zbiory praw, takie jak Kodeks Świętości czy Kodeks Kapłański, świadczące, że proces ten nie został zakończony. Jednak reforma Jozjasza, uwzględniając jej przyczyny, motywy i następstwa, była ważnym krokiem w kierunku nadania normatywnej powagi i wartości "Mojżeszowej Torze".

Drugim ważnym etapem w formowaniu się kanonu Prawa była reforma Ezdrasza i Nehemiasza przeprowadzona na podstawie włączonego do Pięcioksięgu Kodeksu Kapłańskiego. Zaczęła się ona ważnym wydarzeniem
przy Bramie Wodnej w Jerozolimie. Było nim odczytanie przez Ezdrasza zgromadzonemu tam ludowi przyniesionej z Babilon Księgi Prawa. Było to pomiędzy 444 a 398 r. p.n.e. Przyjmuje się, że Ezdrasz zapoznał wtedy lud z prawodawstwem kapłańskim (Ezd 7, 14. 25-26). Reforma ta uczyniła Torę, czyli Pięcioksiąg, ostateczną podstawą prawną żydowskiej gminy religijnej. Nadała jej zarazem wówczas owo wyjątkowe znaczenie

normatywne, które judaizm potem dalej rozbudował i utrzymał do dziś. Nie była to jednak ostateczna kanonizacja Pięcioksięgu w formie, w jakiej dziś go czytamy. Jest bardziej prawdopodobne, że połączenie praw kapłańskich z Deuteronomium i dawnymi opowieściami źródeł J i E zostało
dokonane później nie przez Ezdrasza, lecz przez kogoś innego, kto uczynił to mniej systematycznie. Niektóre prawa, np. dotyczące lewitów czy codziennej ofiary, zostały sformułowane już po odczytaniu praw przy Bramie Wodnej i włączone później do Pięcioksięgu.

306 307

Ostateczne ustalenie Pięcioksięgu nastąpiło przed odłączeniem się Samarytan od gminy wyznawców judaizmu. Mimo wrogości w stosunku do Żydów Samarytanie zachowali Pięcioksiąg jako swoje pismo święte. Niestety, data tego zerwania jest niepewna. Są jednak powody, by umieszczać ją w epoce greckiej, po panowaniu Aleksandra Wielkiego, a więc w końcu IV lub w początkach III w. p.n.e.

Tora stanowiła więc pierwszy zbiór pism judaizmu. W oczach jego wyznawców zachowała zawsze najwyższą godność wśród ksiąg świętych. Uchodziła za główne i najważniejsze objawienie. Inne zaś części Biblii uważano za jej uzupełnienie. Torę podzielono na odcinki (seder, parasza), aby w kulcie synagogalnym można ją było odczytywać przez pewną liczbę sobót. W Palestynie odczytywanie Tory zajmowało trzy lata, natomiast w Babilonii tylko rok. Torę odczytywano całą, natomiast z ksiąg proroków tylko pewne sekcje (haftara), a niektórych ksiąg spośród hagiografów nigdy nie czytano publicznie. Ponadto w diasporze przetłumaczono najpierw na język grecki Pięcioksiąg. W Nowym Testamencie nazwą "Prawo" oznaczano cały Stary Testament, ponieważ było ono jego najważniejszą częścią. Np. w Ewangelii Janowej przedstawiono jako zaczerpnięte z Prawa cytaty z Psalmów (J 10, 30 - Ps 82, 6; J I 5, 25 - Ps 35, 19 i Ps 69, 15) oraz z Izajasza (J 12, 34 - Iz 9, 7), podobnie w Pierwszym Liście do Koryntian (ł Kor 14, 21- Iz 28,11-12). Mimo tego podstawowego znaczenia - widocznego zresztą we wpływie na Księgi Kronik - Tora, uznana w końcu IV wieku p.n.e. za księgę świętą, nie miała jeszcze ustalonego tekstu, podlegała pewnym zmianom i uzupełnieniom. Świadczy o tym fragment Księgi Wyjścia (rozdz. 35-40), mający w Septuagincie krótszą wersję i inny porządek. Potwierdza to, że w czasach późniejszych możliwe jeszcze były ingerencje redakcyjne w tekst

Pięcioksięgu.

Kanon proroków

bok Pięcioksięgu, w którym Żydzi widzieli przede wszystkim normę życia publicznego i prywatnego, i obok Księgi Psalmów, będącej zbiorem pieśni religijnych używanych w kulcie żydowskim, istniały dwie grupy pism, które w czasach niewoli szczególnie ceniono. Były to: wielki zbiór tradycji narodowych stanowiących kontynuację Pięcioksięgu, złożony

z ksiąg: Jozuego, Sędziów, Samuela i Królów, oraz zbiór nauk i wypowiedzi
proroków. Zbiory te w VIII wieku n.e. określano mianem "pierwszych" i "ostatnich" proroków. Trudno jednak ustalić, czy nazwy te oznaczały miejsce tych ksiąg w kanonie, czy też kolejność ich powstania.

Księgi należące do pierwszej grupy opisywały chwałę dawnych epok, do której tęskniono i której nawrotu się spodziewano. Księgi zebrane z różnych źródeł i poddane złożonemu procesowi literackiemu powstawały powoli, podobniejak Pięcioksiąg ijak on były z upływem czasu odpowiednio
przerabiane. Szczególny wpływ na ukształtowanie ich treści wywarli redaktorzy ożywieni duchem reformy deuteronomicznej. Oni to nadali dawnej historii narodowej interpretację religijną zgodną z nauczaniem proroków. Księgi te określono w judaizmie ogólnym mianem newiim (prorocy), gdyż w starożytności uważano, że opowieści historyczne spisywali prorocy współcześni owym wydarzeniom. Poglądy te, znane już w czasach autora Ksiąg Kronik (III-II w. p.n.e.), znalazły szczególny wyraz u Józefa Flawiusza i w pismach talmudycznych. Talmud zgodnie z tą zasadą przypisuje Księgę Jozuego Jozuemu, Księgę Sędziów i Samuela
- Samuelowi, a Księgi Królów - Jeremiaszowi (Baba Batra,14b-15a).

Drugą grupę ksiąg stanowią utrwalone na piśmie nauki i wyrocznie późniejszych proroków, pisane czy to przez nich samych, czy przez ich uczniów, czy też zwolenników. Pisma te uważano za rezultat osobistego kontaktu ich autorów z Jahwe. Toteż uważano, że zawierają nie tylko słowa Jahwe, ale także świadectwo jego woli i działania w określonych momentach historycznych. Rychło jednak uznano, że zawarte w nich

nauki i wyrocznie były nie tylko okazjonalnymi pouczeniami i wskazówkami
dla danego pokolenia, ale że mają wartość trwałą i uniwersalną. W czasach wygnania i po powrocie z niewoli czytano je i rozważano, ponieważ ukazując wypełnienie dawnych zapowiedzi, stanowiły niejako rękojmię realizacji nowych obietnic Jahwe, szczególnie tych, które głosił Deutero-Izajasz (Iz 40, 21; 41, 26; 44, 7; 45, 20; 46, 10; 48, 3). Sądzono też, że owe dawne księgi zawierają wiele jeszcze nie zrealizowanych objawień, dotyczących przyszłości (Iz 38,17; Zach I, 4; 7, 4). Niektórzy z późniejszych
proroków sami zastanawiali się nad pismami swoich poprzedników. Tak czynili np. Jeremiasz (Jer 28, 8), Ezechiel, Deutero-Izajasz i Zachariasz, a także, znacznie później, autor Księgi Daniela (Dan 9, 2).

W księgach tych, mimo wszelkich osobistych uwarunkowań prorockiego myślenia i jego form, na gruncie wewnętrznego pokrewieństwa treściowego
poszczególnych proroków wytworzyło się coś w rodzaju prorockiej

tradycji. Toteż nic dziwnego, że stopniowo wyodrębniono pisma prorockie i zgromadzono je, podobnie jak dzieła historyczne, w jednym zbiorze, który mając za sobą autorytet boskiej powagi i świętości, pozwalałby czerpać pouczenia dotyczące tak przeszłości narodowej, jak i obowiązków teraźniejszych i odnoszących się do przyszłych czasów. Doprowadziło to do zebrania wszystkich tych ksiąg w jedną całość, która złożyła się na drugą część Starego Testamentu. Do tego zdaje się nawiązywać zresztą jedna z wypowiedzi Księgi Izajasza (34, 16). Dokonano tego prawdopodobnie przed 200 r. p.n.e., gdyż druga część kanonu była już zapewne uformowana w czasach Jezusa, syna Syracha.

Powstanie drugiej części kanonu Starego Testamentu wiązano jeszcze w XIX w. z osobą Nehemiasza. Podstawą tej opinii była wypowiedź zawarta w fikcyjnym liście mieszkańców Jerozolimy i Judy Machabeusza do Arystobula, nauczyciela króla Ptolemeusza, i do Żydów w Egipcie, dodanym do Drugiej Księgi Machabejskiej. W liście tym, po opisie cudownych wydarzeń za czasów Salomona, Jeremiasza i Nehemiasza autor dodaje: "Oto, co opowiedziano w pismach i pamiętnikach Nehemiasza. Dodają one też, że założył on bibliotekę, w której zebrał księgi o królach i prorokach oraz księgi Dawida i listy królów o ofiarach" (2 Mch 2,13). Tekst tenjednak nie podaje spisu ksiąg, mówi raczej o założeniu biblioteki, mającej stanowić coś w rodzaju archiwum. To samo dzieło zresztą przypisuje się także Judzie Machabeuszowi: "Tak samo również Juda zebrał te księgi, które nasza wojna rozproszyła, i mamyje u siebie. Jeśli więc potrzebujecie ich, to przyślijcie, aby je zabrać" (2 Mch 2,14-15). Teksty tejednak nie budzą zaufania, gdyż nie pochodzą z autentycznej autobiografii Nehemiasza, której wyjątki przechowała biblijna Księga Nehemiasza, lecz z jakiegoś późnego midraszu, przypisywanego Nehemiaszowi. Teksty te, nie mówiąc nic o historii formowania się kanonu, wskazują tylko, że w czasach, gdy zostały napisane, a więc między 100 a 44 r. p.n.e., istniały księgi mówiące o czasach monarchii

izraelskiej, księgi proroków, zbiory psalmów przypisywanych Dawidowi oraz
prawdopodobnie archiwalne źródła aramejskie wykorzystane w księgach Ezdrasza i Nehemiasza. Różne przykłady tego rodzaju utworów znaleziono także w bibliotece gminy z Qumran.

Znacznie ważniejsze w tej sprawie jest świadectwo Jezusa, syna Syracha, który pisząc swe dzieło pomiędzy 200 a 180 r. p.n.e., we fragmencie, zwanym "pochwała ojców" (Syr 44, 1 do 49, 16), wymienia kolejno Ezdrasza, Jeremiasza, Ezechiela i dwunastu proroków. Wynika z tego, że w jego czasach były już połączone w jeden zbiór pisma (tzw. później)

"dwunastu proroków mniejszych", zawierające dzieła proroków czy o prorokach, jak np. Księga Jonasza. Sposób, w jaki Jezus, syn Syracha, mówi o Izajaszu, wskazuje, że z księgą tego proroka z VIII w. p.n.e. połączono już pierwotnie anonimowe wypowiedzi i nauki, które dziś przypisujemy Deutero- i Trito-Izajaszowi (Iz, rozdz. 4#55; 56-66). Toteż przyjmuje się, że w tych czasach cztery księgi prorockie Bibl Hebrajskiej były
już uformowane i uważano je za klasyczny wyraz prorockiego objawienia. Nie przypisywano im wtedy jeszcze, ani ich autorom, wyłącznego monopolu
na prorockie natchnienie, jak to później uczyniono wjudaizmie. Sam bowiem
Jezus, syn Syracha, przypisuje sobie takie natchnienie, choć skromnie porównuje się do kanału wypływającego z rzeki: "Ja zaśjestemjak odnoga rzeki i jak kanał sprowadzający wodę do ogrodu. Rzekłem: <<Nawodnię mój
ogród i nasycę moją rolę>>. I oto mój kanał stał się rzeką, a moja rzeka morzem. Sprawię też, że nauka świecić będzie jak zorza i ukaże się bardzo daleko. Wyleję bowiem moją naukę jak proroctwo i przekażę w dziedzictwie
przyszłym pokoleniom " (Syr 24, 30-33). Powstanie zbioru nie oznaczało jeszcze jego definitywnej kanoniczności, gdyż także po tym okresie dołączono
do niego pewne fragmenty, jak np. przepowiednię Zachariasza (Zch, rozdz. 12-14). Nie dodawano już nowych ksiąg do tego zbioru, ale do już istniejących wprowadzono pewne uzupełnienia.

Zbiór pism prorockich był już zamknięty w czasach pisania Księgi

Daniela, czyli w 165 r. p.n.e. Do tego zbioru nawiązuje prawdopodobnie autor tej księgi, każąc mówić jej bohaterowi: "zauważyłem w księgach" (Dan 9, 2). Księga Daniela, mimo wielkiego uznania, jakim się cieszyła, nie została jednak włączona przez Żydów palestyńskich do zbioru proroków, ponieważ w czasach jej ukazania się ta część Bibl Hebrajskiej była już definitywnie zamknięta. Toteż przyjąć należy, że druga część Bibl Hebrajskiej osiągnęła rangę kanoniczności między powstaniem Księgi Kronik a napisaniem Księgi Daniela, czyli między 250 a 165 r. p.n.e.

Kanon hagiografów

rzecią część Biblii Hebrajskiej określa się mianem "Pisma" - Ketuwim, czyli hagiografy. Określa się ją tak zapewne dlatego, że w przeciwieństwie do pierwszej i drugiej części, obejmujących księgi adczytywane podczas nabożeństw kultowych, zawiera ona utwory tylko "spisane",

a nie odczytywane publicznie. Księgi należące do tej części Biblii istniały już, gdy wnuk Jezusa, syna Syracha, tłumaczył w Egipcie jego księgę. Było
to w r. 132 p.n.e. W swoim prologu do tego przekładu tłumacz trzy razy wymienia obok Prawa i Proroków również inne księgi, które uważano za pożyteczne w nauczaniu i bardzo ceniono w dawnym Izrealu. Pisze on raz, że "Prawo, Prorocy i inni, którzy po nich nastąpili, zostawili liczne i wielkie dzieła w dziedzinie nauki i mądrości". Potem wspomina, że jego dziadek, Jezus, studiował dogłębnie "Prawo, Proroków i inne księgi ojców", oraz raz jeszcze wymienia "Prawo, Proroków i inne pisma", zaznaczając przy tym mimochodem, że wjego czasach księgi te istniałyjuż w przekładach na język grecki. Można więc przyjąć, że w tym okresie, obok dwóch wyraźnie określonych zbiorów, obejmujących Księgi Prawa, czyli Torę, oraz Księgi Proroków, czyli Newiim, istniała trzecia grupa jeszcze nie tak wyraźnie określona i złożona z ksiąg różnego rodzaju i różnej treści, którą ze względu na brak jakiegoś wspólnego charakteru

"

określono właśnie nazwą "Pisma - Ketuwim.

Nie wiemy dokładnie, jakie księgi należały do tej grupy w czasach, gdy powstał grecki przekład Mądrości Syracha. Można tylko powiedzieć, że zbiór
ksiąg, stanowiący trzecią część Starego Testamentu, powstał najpóźniej. Brak
jednak danych, które pozwoliłyby bliżej określić, w jaki sposób zbiór ten się
ukształtował. Nie ma też na ten temat wielu pewnych wiadomości. Utwory należące do tej grupy nie powołują się tak bezpośrednio i wyraźniejak Tora i Prorocy na objawienie Jahwe. Toteż nie uważano powszechnie, że przekazują one słowa Jahwe, i dlatego nie od razu traktowano je jako pisma
święte. Wydaje się bardzo prawdopodobne, że ustalenie tej nowej ser□ ksiąg
świętych zaczęło się od Księgi Psalmów. Przyczyniło się do tego niewątpliwie
wykorzystanie Psałterza w kulcie świątynnym i synagogalnym. Dzięki temu
i dzięki zainteresowaniu lewitów i śpiewaków Psalmy pierwsze obok Tory

i Proroków uznano za utwory święte i kanoniczne. Psałterzowi przypisywano
szczególne znaczenie. Już autor Pierwszej Księgi Machabejskiej, pisząc swe
dzieło około 100 r. p.n.e., cytował Psalm 79, 2-3jako "słowa Pisma" (1 Mch
7, 16-17), a powstała później Druga Księga Machabejska wymienia odrębnie "Księgi Dawida" (2 Mch 2,13). Wyrazem przypisywania Psalmom
specjalnego charakteru jest także wzmianka w Nowym Testamencie, gdzie Stary Testament określa się jako "Mojżeszowe Prawo, Proroków i Psalmy" (Łk 24, 44). Również w przypisywanym Filonowi z Aleksandrii traktacie O żyeiu kontemplacljnym okr#eśla się Stary Testament mianem: "Prawa, wyrocznie proroków i hymny" (De vita contemplativa, par. 25).

h#

Jeśli chodzi jednak o resztę ksiąg należących dziś do tej kolekcji, to przez długi czas zdania były podzielone. Można przypuszczać, że dzięki wykorzystaniu w kulcie uroczystości wspominających zburzenie Jerozolimy
oraz dzięki przypisywaniu Jeremiaszowi Lamentacji także one zyskały specjalne znaczenie i zostały włączone do kanonu. Specjalne powiązania z kręgami lewitów oraz nawiązania do Tory sprawiły, że dzieło kronikarskie
obejmujące księgi: Ezdrasza, Nehemiasza i Kronik, uznano za historię religijną gminy drugiej świątyni i nadano im specjalne znaczenie. Literaturę
sapiencjalną uważano zapewne za dzieła powstałe pod działaniem mądrości
Jahwe. W ten sposób traktowano Księgę Przysłów, Księgę Koheleta i Księgę Hioba. Ponadto Księgę Przysłów, w której połączono wcześniejsze

zbiory, oraz Księgę Koheleta i Pieśń nad Pieśniami wiązano z postacią Salomona. Księga Rut cieszyła się uznaniem dlatego zapewne, że przedstawiała wydarzenia oparte na dawnej tradycji. Wszystko to sprawiło, że księgi te znalazły się w trzeciej części Starego Testamentu. Księga Daniela, dzięki ukazywaniu dawnych wydarzeń i wcześniejszemu datowaniu
części apokaliptycznej oraz dzięki wykorzystaniu wcześniejszych tradycji, znalazła się również w grupie tych "świętych pism". Księga Estery natomiast, której brak wśród tekstów biblijnych znalezionych w Qumran i której kanoniczność jeszcze w III wieku n.e. wzbudzała wątpliwości niektórych rabinów, znalazła się w tym zbiorze niewątpliwie dlatego, że jako legendę wyjaśniającą Święto Purim odczytywano ją w synagogach podczas świątecznych obrzędów.

Do ostatecznego ustalenia pełnego kanonu Starego Testamentu, jak na to wskazuje zbiór ksiąg składających się na bibliotekę gminy z Qumran, nie doszło jednak w czasach przedchrześcijańskich. W prologu bowiem do greckiego przekładu Mądrości Syracha jej tłumacz, mówiąc o "Prawie, Prorokach i innych pismach", dzieło swego dziada zdaje się stawiać na jednej płaszczyźnie właśnie z tymi księgami. Dokonano tego w kręgach palestyńskiego judaizmu prawdopodobnie dopiero około 100 r. n.e., a może dopiero w III w. n.e., ograniczając liczbę ksiąg do dwudziestu czterech. Z Nowego Testamentu wynika, że w czasach powstawania wchodzących w jego skład utworów kanon Starego Testamentu nie był jeszcze zamknięty, a jego tekst ostatecznie ustalony. Nie jest bowiem przypadkiem, że w pismach należących do Nowego Testamentu nie ma żadnych cytatów z ksiąg: Estery, Koheleta, Pieśni nad Pieśniami, Ezdrasza i Nehemiasza czy drobnych pism prorockich, takich jak księgi: Obadiasza, Nahuma czy Sofoniasza, cytuje się w nich natomiast apokryfy, takie jak

Księga Henocha (List św. Judy, w. 14-15 - Hen 1, 9) czy Apokalipsa Eliasza (1 Kor 2, 9; Ef 5, 14). W innych pismach spotyka się cytaty z nieznanych utworów, wprowadzane tak jak poprzednie formułami poprzedzającymi cytaty ze Starego Testamentu (Łk 11, 49; Jan 7, 38; Jk 4, 5-6). Wskazuje to, że autorzy ksiąg Nowego Testamentu nic jeszcze nie wiedzieli o formalnym ustaleniu obowiązujących ram starotestamentowego kanonu.

Według Józefa Flawiusza, który pisał około 100 r. n.e. (Przeeiw Apionowi, 1, 8), liczba ksiąg biblijnych była ograniczona do dwudziestu dwóch. Wśród nich, jak pisał, było pięć ksiąg Mojżeszowych, zawierających
prawa i tradycje, trzynaście ksiąg zawierało opisy wydarzeń i było dziełem proroków. Należało do nich niewątpliwie osiem ksiąg prorockich Biblii Hebrajskiej (Jozuego, Sędziów, Samuela, Królów, Izajasza, Jeremiasza, Ezechiela i Dwunastu) oraz księgi: Rut, Estery, Daniela, Ezdrasza (z Nehemiaszem) i Kronik. "Cztery zaś ostatnie księgi zawierają -jak pisał - hymny do Boga i maksymy życiowe na użytek ludzi". Wydaje się więc, że do tej grupy zaliczał on Psalmy, Lamentacje, Księgę Przysłów i Księgę Hioba. Nie zaliczał natomiast do ksiąg świętych Koheleta i Pieśni nad Pieśniami. Jednocześnie jednak relacja Józefa Flawiusza pozwala stwierdzić,
że chociaż granice kanonu nie były jeszcze ostatecznie ustalone, to istniało wówczas przekonanie o różnicy między księgami kanonicznymi a innymi dziełami literackimi. Świadczy to o tym, że istniała już koncepcja kanonu, choć jego ramy były jeszcze płynne. Potwierdzeniem tego może być również zbiór ksiąg biblijnych gminy z Qumran, której działalność obejmowała okres od około 150 r. p.n.e. do 68 r. n.e.

Sprawy kanonu Starego Testamentu były jednym z głównych punktów rozważanych na zgromadzeniu - synodzie rabinów w Jawne (znanej też pod grecką nazwą Jamnia) około 90-100 r. n.e. Większość uczestników tego zgromadzenia zadecydowała wówczas, że dwie księgi: Pieśń nad Pieśniami i Kohelet, "kalają ręce", czyli w ten sposób uznano je za święte i włączono do kanonu. Przedtem bowiem często odmawiano tym księgom świętego charakteru. Decyzja synodu nie usunęła jednak wszystkich wątpliwości i spotykała się z oporem, gdyż jeszcze rabbi Akiba około 135 r. bronił kanoniczności Pieśni nad Pieśniami, twierdząc, że "cały świat nie jest wart tego dnia, w którym dano Izraelowi Pieśń nad Pieśniami" (Miszna, Jadajim, III, 5). Mimo to jeszcze około 150 r. rabbi Jose

twierdził: "Kohelet nie kala rąk, a co do Pieśni nad Pieśniami zdania są podzielone" (Miszna, Edu##ot, V, 3).

314

Uznanie kanoniczności księgi opierano w judaizmie na pewnych kryteriach
pozwalających wyodrębnić ją spośród innych dzieł literackich. Kryteriami takimi były: starożytność księgi i jej natchnienie, wynikające z boskiego objawienia, nie zaś, jak nieraz utrzymywano, jej zgodność z Torą. Wyjaśniałoby to, dlaczego tak ortodoksyjna księga jak Mądrość Syracha nie znalazła się w kanonie, a inne księgi, choć też późne, lecz powohzjące się na powstanie w czasach wcześniejszych (np. w epoce patriarchów lub sędziów, za Salomona czy w okresie perskim), w nim się znajdują. Trzeba jednak zaznaczyć, że rabini nie podejmowali inicjatywy wprowadzenia do kanonu tej czy innej księgi, lecz tylko zatwierdzali powszechne przekonanie
o jej świętości, a więc i kanoniczności.

Kanon aleksandryjski

kręgach judaizmu hellenistycznego w Aleksandrii kanon Starego Testamentu ukształtował się nieco inaczej niż wśród jego wyznawców w Palestynie. Wśród Żydów egipskich również uznawano normatywne
#znaczenie ksiąg Tory, którą nie tylko stawiano na pierwszym miejscu, ale jako pierwszą przetłumaczono na język grecki. Znano także pozostałe księgi Starego Testamentu i jako święte pisma odczytywano je w synagogach.
Środowisko egipskiego judaizmu nie znało tak ścisłego rozgraniczenia tych ksiąg od innych utworów religijnych. Żydzi egipscy włączali do swego zbioru ksiąg kanonicznych także inne dzieła, które uznawali za budujące i pożyteczne. W ten sposób ich zbiór zawierał o siedem ksiąg więcej niż kanon palestyński. Są to te księgi, które protestanci nazywają apokryfami, a które także nazywa się deuterokanonicznymi. Była to zarazem istotna cecha różniąca kanon aleksandryjski od palestyńskiego. Inna różnica polegała na tym, że w judaizmie aleksandryjskim nie było ścisłego rozgraniczenia pomiędzy księgami drugiej i trzeciej części Bibl□ Hebrajskiej, czyli Prorokami i Pismami. Dlatego w greckiej wersji Starego

Testamentu nie ma podziału na trzy części. Wprawdzie i w tej wersji na czele znajduje się Prawo, czyli Pięcioksiąg, któremu przypisywano najwyższe
znaczenie, ale wszystkie pozostałe księgi sklasyfikowano według ich treści.
Najpierw więc zebrano księgi o treści historycznej, należące i do Proroków,
i do Pism. W ten sposób Księga Rut znalazła się po Księdze Sędziów. Po Księgach Królów dodano księgi: Kronik, Ezdrasza, Nehemiasza i Estery.

Daniela włączono do Proroków, po Jeremiaszu, a Mądrość Salomona i Mądrość Syracha umieszczono w sąsiedztwie Księgi Hioba i Księgi Przysłów. Tylko Księgi Machabejskie zostały umieszczone na końcu i stanowiły rodzaj dodatku. Toteż w Septuagincie spotyka się z różnymi wariantami w szczegółach następujący porządek: Pięcioksiąg, Jozue, Sędziowie, Rut, cztery Królewskie (Samuela i Królów), dwie Paralipomenon (Kronik), Ezdrasz I (apokryf) i II (Ezdrasz i Nehemiasz), Tobiasz, Judyta, Ester (z dodatkami), Hiob, Psalmy, Przysłowia, Eklezjastes (Kohelet), Pieśń nad Pieśniami, Mądrość Salomona, Mądrość Syracha, Dwunastu, Izajasz, Jeremiasz, Baruch, Lamentacje, List Jeremiasza, Ezechiel, Daniel (z dodatkami), pierwsza i druga Machabejskie.

Kanon chrześcijański

Kościół chrześcijański przyjął kanon Starego Testamentu w formie, wjakiej został ustalony wjudaizmie. Zaakceptował po prostu wyniki pracy uczonych żydowskich jako przedstawicieli ludu, któremu "powierzono Słowo Boże" (Rz 3, 2). Chrześcijaństwo przyjmując kanonjudaizmu, traktowało księgi Starego Testamentu jako świadectwo potwierdzające prawdziwość własnego objawienia i posłannictwa jego założyciela Jezusa z Nazaretu. Były tylko pewne próby podania w wątpliwość stanowiska judaizmu wobec Księgi Estery. Meliton z Sardes w II wieku, a później Grzegorz z Nazjanzu w IV wieku wykluczali ją przejściowo z kanonu, natomiast Atanazy (295-373), biskup Aleksandrii, zaliczył ją, obok ksiąg Tobiasza i Judyty, do pism pożytecznych do czytania, tj. takich, których żaden z ojców Kościoła nie komentował. Wątpliwości te jednak nie miały praktycznego znaczenia. Z dwu kanonów Starego Testamentu istniejących w judaizmie: palestyńskiego, który opierał się na oficjalnym uznaniu urzędowych zwierzchników narodu żydowskiego, i aleksandryjskiego, który miał tę przewagę, że był łatwiej dostępny (można go było czytać w języku greckim, który był językiem nauczania nowej religii) - chrześcijaństwo wybrało ten ostatni. Dzięki Septuagincie starotestamentowe księgi kanonu aleksandryjskiego były dostępne dla wszystkich chrześcijan mówiących po grecku. Ponadto nieznajomość oryginalnego języka Starego

Testamentu skłaniała (szczególnie w Kościele wschodnim) do posługiwania

się jego greckim przekładem, co wiązało się z przyjęciem kanonu diaspory aleksandryjskiej. Były jednak już w czasach starożytnych próby ograniczenia kanonu do ksiąg zawartych w Biblii Hebrajskiej. Stanowisko takie reprezentował głównie Hieronim (347-420), największy biblista starożytności chrześcijańskiej. Pozostało ono jednak bez echa, gdyż powszechnie przyjęto w Kościele pierwotnym kanon aleksandryjski, mimo licznych wątpliwości i dyskusji co do kanoniczności siedmiu dodatkowych ksiąg znajdujących się w Septuagincie. Toteż i sam Hieronim włączył te księgi do swego łacińskiego przekładu Biblii. Zresztą już wcześniej cytowali je, jak i inne księgi biblijne, tacy ojcowie Kościoła jak Ireneusz, Tertulian czy Klemens z Aleksandrii. Pod wpływem Augustyna, dla którego Biblia była bardziej księgą pouczającą niż instrumentem dowodzenia słuszności kościelnych dogmatów, wypowiedziano się na synodach w Hipponie (393) i Kartaginie (397 i 419) za kanonicznością wszystkich ksiąg znajdujących się w Septuagincie. Ostatecznie sprawę tę rozstrzygnięto dopiero w 1546 r. na soborze trydenckim. Uznając kanoniczność ksiąg zawartych w Wulgacie, sobór ten potwierdził stanowisko Kościoła zachodniego i usankcjonował kanon aleksandryjski, który obowiązuje jako artykuł wiary w Kościele rzymskokatolickim. Decyzje tego soboru zostały później potwierdzone na pierwszym (1870) i drugim (1965) soborze watykańskim. Podobne stanowisko zajął też grecki Kościół prawosławny, który na synodzie w Jerozolimie w 1672 r. uznał za kanoniczne księgi: Tobiasza i Judyty, Mądrość Salomona i Mądrość Syracha.

Reformatorzy religijni XVI wieku opowiedzieli się za kanonem palestyńskim. M. Luter nie odrzucił jednak dodatkowych ksiąg kanonu aleksandryjskiego, ale dołączył je w swoim przekładzie Biblii jako księgi nie mające wprawdzie takiej wartości jak Pismo Świgte, ale pożyteczne do czytania. To stanowisko w sprawie tych ksiąg, zwanych odtąd apokryfami, przyjął też Kościół anglikański oraz inne kościoły protestanckie. Toteż do XIX wieku także te księgi znajdowały się jako dodatek w protestanckich przekładach Bibl□. Potem zaczęto je pomijać, do czego przyczyniło się Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, które przyjęło jako zasadę wydawanie Biblii bez apokryfów. Dopiero niedawno pod wpływem ruchu ekumenicznego zaczynają się pojawiać nowe "ekumeniczne" przekłady

Biblii, zawierające także apokryfy. Dodaje się je zwykle po księgach Starego Testamentu, znajdujących się tylko w Biblii Hebrajskiej. Stanowi to więc pewien zwrot w stronę kanonu aleksandryjskiego.

Tak więc kanon Starego Testamentu, kształtowany przez wiele wieków w judaizmie i przejęty przez chrześcijaństwo, również tutaj wywoływał wielowiekowe dyskusje.

Historia kanonu Starego Testamentu wskazuje, że jego formowanie było procesem długim i złożonym. Przemawia ona zarazem przeciw wszelkim schematycznym i upraszczającym teoriom na temat jego powstania.

Podobnie jak roślina z małej sadzonki niepostrzeżenie przekształca się w drzewo, którego nie można już przesadzić, tak i kanon dzięki pracy wielu ludzi kształtował się powoli, aż niepostrzeżenie stał się zbiorem zamkniętym. Z upływem czasu coraz trudniej było włączać nowe dzieła do ustalonego zbioru, aż stało się to zupełnie niemożliwe. Różne zaś zbiory zaczynały swe życie w różnych czasach i przechodziły przez kol,jne etapy, a etap końcowy także osiągały w różnych okresach. Dzieje kanonu są zarazem wynikiem długiego i złożonego procesu literackiego, w którym uwidacznia się wkład wielu światłych ludzi, dzięki którym wspaniałe pomniki ludzkiej myśli przetrwały do naszych czasów. Ich starania bowiem sprawiły, że ta złożona z wielu utworów księga, będąca cząstką obszernej literatury hebrajskiej, stała siejednym z najcenniejszych zabytków
piśmiennictwa.

Zamiast zakończenia.
Jedyna księga święta?

iblia nie jest jedyną księgą świętą, gdyż także inne religie mają swoje święte księgi. Każda bowiem religia tworzy własną, odrębną doktrynę. U podstaw tej doktryny leży mit, będący próbą ujęcia przeżycia religijnego i wyjaśnienia czynności kultowych. Stopniowo tworzą się w religiach tradycje mitologiczne, początkowo luźne i przypadkowe, w miarę rozwoju religii ujęte w pewien mniej lub bardziej jednolity system. Zamiast tradycji przekazywanych ustnie z pokolenia na pokolenie zaczynają się pojawiać zbiory tradycji pisanych i one stanowią pierwsze teksty święte. Te właśnie teksty zawierające długo przekazywane tradycje składają się z kolei na księgi święte.

Nie wszystkie religie zdołały wytworzyć takie księgi. Wjednych tendencje
do systematyzacji zatrzymały się na stworzeniu cyklów mitów, skupionych wokół pewnych bóstw, będących centralnymi postaciami w ich panteonach.

Ale już w tych wczesnych tekstach spotyka się wypowiedzi, które mają potem swe odpowiedniki w innych późniejszych religiach. Np. w tekstach akadyjskich z VI w. p.n.e. spotyka się zalecenie: "Jeśli ktoś czyni ci zło, ty odpłać mu dobrym", a kananejski poeta z drugiego tysiąclecia p.n.e. pisał w poemacie o Baalu:

Usuńcie wojnę z ziemi.
Powstrzymajcie porywczość.
Niech się rozleje pokój na ziemi,
a miłość na wszystkich polach.

Inne religie posunęły dalej ten proces, wprowadzając w tekstach pewną standaryzację i kodyfikację. Stopniowo wytworzyły się w nich własne księgi święte. Dlatego często w religioznawstwie nazywa się je "religiami ksiąg". Zalicza się do nich buddyzm, bahaizm, chrześcijaństwo, dżinizm, hinduizm, sikhizm, islam, judaizm, konfucjanizm, sintoizm, manicheizm, mandeizm, parsizm, taoizm, zaratusztrianizm. Każda bowiem z tych religii miała lub ma swoje święte księgi, które ich wyznawcy uważają za źródło wiary i moralności.

Ma swoje święte księgi buddyzm. Obejmują one kanon ksiąg świętych i kanonicznych, spisany w języku pali i zwany tipitaka, czyli "trójkosz". Sama już nazwa wskazuje, że kanon buddyjski składa się z trzech części różniących się znacznie pod względem treści i czasu powstania. Są to księgi: Winajapitaka ("Kosz dyscypliny" lub "Kosz reguł zakonnych"), zawierająca reguły i przepisy dla mnichów, Suttapitaka ("Kosz nauk"), obejmująca pouczenia, wykłady i kazania przypisywane Buddzie, oraz Abhidhammapitaka ("Kosz dogmatyki"), zawierająca rozważania filozoficzno-teologiczne. Kanon ten reprezentuje tradycję szkoły therawadinów, nazwanych tak od terminu therawada (nauka starszych). Został spisany dopiero w sześć wieków po śmierci Buddy na Cejlonie, gdzie też się zachował w całości. Każda z licznych

grup czy odłamów buddyzmu miała swój własny kanon, swą własną wersję "pisma świętego". Obok niego istniało wiele komentarzy oraz obfita literatura parakanoniczna. W komentarzach spotyka się takie np. wypowiedzi przypisywane Buddzie: "Jak matka nawet za cenę życia ochrania swego jedynego syna, tak ty pielęgnuj miłość bez miary ku wszelkim istotom. Pielęgnuj w sercu miłość do całego świata - w górze, na dole, dookoła, miłość niewygasłą, szczerą i czułą". "Jeśli ktoś cię przeklina, stłum wszelkie uczucie i silnie postanów: <<Niech mój

umysł się nie burzy, niech gniewne słowo nie wymyka się z mych ust, pozostanę grzeczny i przyjazny, z miłością i bez urazy>>. Jeśli napadają na ciebie pięściami, kamieniami, kijami, słowami, musisz zawsze powściągać swe uczucia i zachować miłość bez urazy".

Świętą księgą hinduizmu jest Weda, stanowiąca właściwie zbiór dzieł o różnej treści, które powstawały w ciągu tysiąca lat, od około 1500 do 500 r. p.n.e. Najstarszą warstwę tradycji hinduizmu stanowią mantry, tj. teksty związane ze składaniem ofar, zebrane w czterech zbiorach, zwanych sanhitami. Zbiorami tymi są: Rygwe#a, czyli "Wiedza hymnów", Samaweda - "Wiedza śpiewów", Jadżurweda - "Wiedza modlitw", Atharwaweda - "Wiedza zaklęć". Do każdego z tych zbiorów należą dodane później brahmany wraz z aranjakami i upaniszadami, będące traktatami egzegetycznymi o obrzędach i naukach hinduizmu, a zarazem traktatami filozoficznymi. Wielkim autorytetem cieszą się w hinduizmie Purany, księgi o powstaniu świata i dziejach bogów. Ponadto do ksiąg hinduizmu należą: Mahabharuta - wielki epos złożony z wielu podań i Iegend, Ramajana - poemat o dziejach Ramy i o księciu Manu, mówiący o stworzeniu świata, wędrówce dusz, porządku społecznym i podający zasady moralne i przepisy prawne. Oto niektóre wypowiedzi: "Pan jest nieśmiertelny, istniejący, mądry i wiedzący, wszechobecny. Jest strażnikiem tego świata. On nieustannie rządzi światem". "Jeśli zgrzeszyliśmy przeciw człowiekowi, który nas miłuje, zawiniliśmy przeciw bratu, przyjacielowi lub towarzyszowi, sąsiadowi lub obcemu, o Waruno, zgładź nasze przewinienia ! "

Swoją świętą księgę ma też islam. Jest nią Koran, zawierający naukę proroka Muhammada (Mahometa). Początkowo pierwsi wyznawcy i towarzysze proroka przechowywali jego naukę w pamięci i przekazywali ustnie lub spisywali pewne jej fragmenty. Jednak w czasach następcy Mahometa kalifa Abu Bakra przystąpiono do spisywania i redagowania Koranu. Ostateczna jego redakcja powstała za trzeciego kalifa Osmana (644-656), a przygotowano ją pod kierownictwem Zajda ibn Sabita, byłego sekretarza proroka. Ustalony wtedy tekst uznano za obowiązujący. Koran zawiera przepisy dogmatyczne, kultowe i rytualne, a także przepisy prawa cywilnego i karnego oraz nakazy moralne. Składa się ze stu czternastu sur, czyli rozdziałów dzielących się na wersety zwane aja. Sury, poza pierwszą, najkrótszą, ułożone są według ich długości, poczynając od najdłuższej. Dzieli się je na mekkańskie, dotyczące głównie dogmatów,

pisane wzniosłym stylem pełnym porównań, oraz medyneńskie, zawierające
postanowienia prawne i wskazówki dotyczące organizacji społeczności muzułmańskiej; przypominają one bardziej wypowiedzi polityka niż proroka. Koran uważa się za arcydzieło języka i literatury arabskiej.

W księgach świętych innych religii, tak jak w Biblii, znalazła swój wyraz nie tylko ludzka myśl, ale także odbicie warunków zwykłej, człowieczej egzystencji. Wszystkie te księgi, tak jak Stary Testament, zostały napisane przez ludzi. Są dziełem adresowanym do człowieka i dla niego przeznaczone.

Bibliografia

Albright W. F., Archeologia Palestyny, Warszawa 1964.
Albright W. F., Od epoki kamiennej do chrześcijaństwa, Warszawa 1967.
Allis O., The Unity oflsaiah, London 1951.
Amsler S., L'Ancien Testament dans I'Eglise, Neuchatel 1960.
Amusin J. D., Rgkopisy znad Morza Martwego, Warszawa 1963.
Baksik S. ks., Ksigga Judyty, Poznań 1963 (PŚST, t. VI, cz. 2).
Beek M., Das Daniel-Buch. Sein historischer Hintergrund und seine literarische Entwicklung,
Leiden 1935.
Begrich J., Studien zu Deuterojesaja, Stuttgart 1938, M□nchen 1963.
Bentzen A., Introduction ofthe Old Testament, t. I: The Canon ofthe Old Testament, The Text
ofthe Old Testament, The Forms ofthe Old Testament Literature, Copenhagen I948; t. II:
The Books of the Old Testament, Copenhagen 1949.
Bernardt K. H., Die Umwelt des Alten Testaments, Berlin 1967.
Bewer J. A., The Literature ofthe Old Testament, New York and London3 1962.
Beyerlin W., Die Kulttraditionen Israels in der Verk–rrdigung des Propheten Micha, G”tingen
1959 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Neue Folge,
54).
Biblia, to jest Pismo Świgte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład, Brytyjskie
i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1975.
Bić M., Die Nachtgesichte des Sacharja, Neukirchen 1964.
Bielinski M. S. (wyd.), Kritikajudiejskoj rieligii, Moskwa 1962.
Blank S. H., Jeremiah. Man and Prophet, Cincinnati 1961.
Boer P. A. H. de, Second-Isaiah's Message, Leiden 1956 (Oudtestamentische Studien, 11).
Bonnard P. E., Le Psautier selon J,remie, Paris 1960.
Born A. van den, Ezechiel, Roermond 1954.

Brekelmans C., Die sogenannten deuteronomisehen Elemente in Genesis bis Numeri. Ein
Beitrag zur Vergeschichte des Deuteronomiums, Leiden 1966 (Supplements to Vetus
Testamentum, 15).
Bright J., A History oflsrael, Philadelphiaz 1972.
Brunet G., Essai sur I'Isaie de l'histoire, 1975.
Brunner G., Der Nabuchodonosor der Buches Judith, Berlin2 1959.
Bruno A., Das hebraische Epos. Eine rhytmische und textkritische Untersuchung der B–ćher
Samuelis und Kóhige, Uppsala 1935.
B□chler A., Bemerkungen zur Stellung der Frau im Buche Judith, w: Studies in Jewish History,
Oxford 1956, s. 45-77.
Caquot A., Os,e et la Royaut,, "Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses" 1961, s.
123-146.

Caquot A., Le messianisme d'Ez,chiel, "Semitica" 1964, 14, s. 5-23.
Carlson R. A., Dawid, the Chosen King. A Traditio-Historical Approach to the Second Book of
Samuel, Uppsala 1964.
Cassuto U., The Documentary Hypothesis and the Composition ofthe Pentateuch, Jerusalem
1961.
Cassuto U., A Commentary on the Book ofGenesis, Part one: From Adam to Noah, Jerusalem
1961; Part two: From Noah to Abraham, Jerusalem 1964.
Cassuto U., A Commentary on the Book ofExodus, Jerusalem 1967.
Cazeaux J., Critique du langage chez les Proph,tes d'Isra,7, Paris 1976.
Chouraqui A., Le Cantique des Cantiques suivi des Psaumes, Paris 1970.
Cochrane J. S., Literary Features ofNahum, Dallas 1954.
Coppens J., The Old Testament and the Critics, Paterson B. Y., 1942.
Couroyer B., L'origine ,gyptienne de la Sagesse d'Am,n,mop,, "Revue Biblique" 1961, 70, s.
208-224.

Crenshaw J. L., Prophetic Conflict. Its Effect upon Israelite Religion, Berlin 1971.
Dahood M., Proverbs and Northwest Semitic Philology, Rome 1963.
Deissler A., Die Grundbotschaft des Alten Testaments. Ein theologischer Durchblick, Freiburg
in Breisgau 1972.
Denten T., Die Stellung der B□cher Esdras im Kanon des Alten Testaments, Marienstadt 1962.
Dhorme P., Le livre de Job, Paris 1926 (Etudes Bibliques).
Drioton E., Le livre des Proverbes et la Sagesse d'Am,n,mop, "Sacra Pagina", I, s. 229-241.
Drozd J. ks., Ksigga Ozeasza, w: Księgi proroków mniejszych, cz.1, Poznań 1968, s.29-117
(PŚST, t. 12, cz. 1); Księga Joela, tamże, s. 119-157.
Dubarle A. M., Les textes divers du livre de Judith. A propos d'un ouvrage recent, "Vetus
Testamentum" 1958, 8, s. 344-373.
Dubarle A. M., Judith, Roma 1966.
Duesberg H., Les Scribes inspir,s I, Le livre des Proverbes, Parisz 1966.
Duhm B., Das Buch Jesaja, G”ttingen4 1922.
Eissfeldt O., Die Komposition der Samuelisb–ćher, Leipzig I931.
Eissfeldt O., Die „ltesten Traditionen Israels. Ein kritischer Bericht □ber C. A. Simpson's "The
Early Traditions of Israel", Berlin 1950 (BeiheFte zur Zeitschrift f□r alttestamentliche
Wissenschaft 71).
Eissfeldt O., Die Genesis der Gensis. Vom Werdegang des ersten Buches der Bibel, T□bingenZ
1961.
Eissfeldt O., Einteilung in das Alte Testament unter Einschluss der Apokryphen und
Pseudepigraphen sowie der apokryphen und pseudoepigraphenartigen Qumran-Schriften,
T□bingen3 I 964.
Eissfeldt O., Wahrheit und Dichtung in der Ruth-Erz□hlung, Berlin 1965 (Sitzungsberichte der
S□ćhsischen Akademie der Wissenschaften).
Elitzur Y., Plan ofthe Conquest ofPalestine according to the Book ofJoshua, Jerusalem 1960.
Ellermeier F., Untersuchungen zum Buche Qohelet, Herzberg 1967.

Elliger K., D□e Einheit des Tritojesaja, Stuttgart 1928 (Beitr„ge zur Wissenschaft vom Alten
und Neuen Testament, 3, 9); oraz tegoż autora,
Deuterojesaja in seinem Verh„ltniss zu Tritojesaja, Stuttgart 1933 (Beitr„ge zur Wissenschaft
vom Alten und Neuen Testament, 4, 11).

Elliger K., Das B–ćh der zw”fkleinen Propheten, Altes Testament Deutsch, G”ttingenó 1967.
Fascher E., Jesaja 53 in christlicher undj□discher Sicht, Berlin 1958.
Fey R., Amos und Jesaja. Abh„ngigkeit und Eigenst□#digkeit des Jesaja, Neukirchen 1963.
l~lawiusz J., Dawne dzieje Izraela (Antiquitates ludaicae), przełożyli Z. Kubiak, R. Radożycki,
pod red. E. Dąbrowskiego, Poznań 1962.
Fohrer G., Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel, Berlin 1952.
Fohrer G., Studien zur alttestamentlichen Prophetie, Berlin 1967.
Fohrer G., Entstehungen Komposition und šberlieferung von Jesaja, 1-39, w: Studien zur
alttestamentlichen Prophetie, Berlin 1967, s.113-147.
Fohrer G., Jesaja I als Zusammenfassung der T#erk□ndigung Jesajas, tamże,s. 148-166.
Fohrer G., Zum Au#bau der Apokalypse des Jesajabuches, tamże, s. 170-181.
Fohrer G., Das Alte Testament. Einf–hrung in die Bibelkunde und Literatur des Alten
Testaments und die Geschichte und Religion Israels, G□tersloh, I: 1969; II, III: 1970.
Freedman D. M., Campbell E. F., The Chronology oflsrael und Ancient East, London 1961.
Freeman H. E., An Introduction to the Old Testament Prophecy, Chicago 1968.
Gelin A., Jer‚mie. Les I‚nmentations. l‚e livre des Baruch, Parisz 1959.
Gerhardsson B., Memory and Manuscript, Uppsala 1961.
Gerleman G., Studien zu Esther, Neukirchen-Vluyn 1966.
Geyer J., The Wisdom of Solomon, London 1970.
Ginsberg H. L., Studies in Daniel, New York 1948.
Ginsberg H. L., Studies in Koheleth, New York 1950.
Ginsburg Ch. D., The Song ofSongs and Cohelet, New York 1970.
Glanzman G. S., The Origin and Date ofthe Book ofRuth, "The Catholic Biblical Quarterly"
1959, 21, s. 201-207.
Glasser E., I‚e proc‚s du bonheur par Qohelet, Paris 1970 (Lectio divina, 61).

Glasson T. F., The Main Source of Tobit, "Zeitschrift f□r die alttestamentliche Wissenschaft"
1959, 71, s. 275-277.
Glatzer N. N., The Dimension of Job. A Study and Selected Readings, New York, 1969.
Good E. M., The Composition ofHosea, "Svensk Exegetical Arsbok" 1966, 31, s. 21-68.
Gordis R., Kohelet. The Man and his World, New York 1951.
Gordon C. H., Geschichtliche Grundlagen des Alten Testaments, Einsiedeln2 1961.
Goshen-Gottstein M. H. (ed.), The Book oflsaiah. Edition with Introduction, Jerusalem 1965.
Gray J., Archeology and the Old Testament World, New York 1965.
Grintz Y. M., Sefer Jehudit, Jeruszalaim 1957.
Gryglewicz F. ks., Ksiggi Machabejskie, Poznań 1961 (PŚST, t. VI, cz. 4).
Grzybek S. ks., Ksigga Tobiasza, Poznań 1963 (PŚST, t. VI, cz. 1); Ksigga Estery, Poznań
1963 (PŚST, t. VI, cz. 3).
Gunkel H., Die Genesis, G”ttingen' 1966.
Gunkel H., Einleitung in die Psalmen, G”ttingen2 1966.
Gunkel H., Die Psalmen, G”ttingen 1921, wyd. 5 -1968.
Haag E., Studien zum Buche Judith, Trier 1963.
Haan M. R., Jonah, Fact or Fiction, Grand Rapids 1957.
Hadot J., Penchant mauvais et volont, libre dans la Sagesse de Ben Sira (L'Eccl,siastique),
Bruxelle 1970.
Hahn F. H., The Old Testament in Modern Research, London 1956.

Hajek H., Heimkehr mach Israel. Eine Auslegung des Buehes Ruth, Neukirchen 1962.
Haran M., Bibical Research in Hebrew. A Discussion ofit.s Character and Trends, Jerusalem

1970.
Henry M. L., Jahwist und Priesterschrift. Zwei Glaubenszeugnisse des Alten Testament,
Stuttgart 1960 (Arbeiten zur Theologie, 3).

Hermisson H. J., Studien zur israelitischen Spruchsweisheit, Neukirchen-Vluyn 1968.
Herntrich V., Ezechielprobleme, Berlin 1932 (Beihefte zur Zeitschrift f□r die alttestamentliche
Wissenschaft, 61).
Herz J., Untersuchungen zum Problem des Hiobbuches, Berlin 1953.

H”lscher G., Geschichtsschreibung in Israel. Untersuchungen zum Jahvisten und Elohisten,
Lund 1952 (Acta Regiae Societatis Humaniarum Litterarum Lundensis).
Homerski J., Ksigga Zachariasza, w: Ksiggi proroków mniejszych, cz. 2, Poznań 1968, s.
237-459 (PŚST, t. VII, cz. I).
Howie C. A., The Date and Composition ofEzekiel, Philadelphia 1950.
Hyatt J. P., Jeremiah, Prophet of Courage and Hope, New York 1958.
Irwin W. A., The Problem ofEzekiel, Chicago 1943.
Jaczynowska M., Mączakowa A., Tyloch W., Historia starożytna, Warszawaz 1974.
Jakubiec Cz. ks., Wprowadzenie do ksiąg Starego Testamentu, Warszawa 1955.
Jakubiec Cz. ks., Ksigga Hioba, Poznań-Warszawa 1974 (PŚST, t. VII, cz. I).
Jelito J. ks., Historia czasów Starego Testamentu, Poznań 1961 (PŚST, t. 3, uzup.).
Jepsen A., Die Quellen des K”nigsb–ćher, Halle2 1956.

Jepsen A., Hanhart R., Untersuchungen zur israelitisch j–ćfischen Chronologie, Berlin 1964.
(Beihefte zur Zeitschrift f□r die alttestamentliche Wissenschaft, 88).
Jo□on P., Ruth. Commentaire philologique et ex,g,tique, Romaz 1953.
Kaiser O., Der kóńigliche Knecht, G”ttingen2 1962.
Kapelrud A. S., Central Ideas in Amos, Oslo 1956.
Katz P., The Old Testament's Canon in Palestine and Alexandria, "Zeitschrift f□r die
neutestamentliche Wissenschaft" 1956, 47, s. 191-217.
Kaufmann Y., The Biblical Account ofthe Conquest ofPalestine, Jerusalem 1953.
Kaufmann Y., The Book ofJoshua with Commentary andlntroduction, Jerusalem 1959 (hebr.).

Kayatz Ch., Studien zu Proverbien 1-9, Neukirchen-Vluyn 1968.
Kellermann U., Nehemia. Quellen. šberlieferung und Geschichte, Berlin 1967 (Beihefte zur
Zeitschrift f□r alttestamentliche Wissenschaft, 102).
Knight G. F. A., Deutero-Isaiah, New York 1965.
Koole J. L., Die Bibel des Ben Sira, "Oudtestamentliche Studi‰n" 1965, 14,
s. 374-396.
Kriwielew I. A., Biblija. Istoriko-kriticzeskij analiz, Moskwa 1982.
Kriwielew I. A., Kniga o Biblii, Moskwa 1959.
Kriwielew I. A.,Proischożdienije Biblii. Iz istorii bibh#skoj kritiki. Wietchij Zawiet, Moskwa 1964.
Kroeber R., Der Prediger, Berlin 1963.
Ksiggi proroków mniejszych, Poznań 1968 (PŚST, t. XII, cz. 1-2).

Lang B., Die Weisheitliche Lehrrede, Stuttgart 1972 (Stuttgarter Bibel-Studien, 54).
Langhe R. de (ed.), Le Psautier. Ses origines. Ses problŠmes litt,raires. Son influence,
Louvain 1962.
Langkammer H. o., Księgi Ezdrasza-Nehemiasza, Poznań-Warszawa 1971 (PŚST, t. V, cz. 2).

Larcher C., Etudes sur le livre de la Sagesse, Paris 1969 (Etudes Bibliques).
Leeuw V. de, De Ebed Jahweh-Profetie,#, Assen 1956.
Leiman S. Z., The Canonization ofHebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence,
Hamden, Connecticut 1976.
Lella A. A. di, The Hebrew Text of Sirach. A Text-Critical and Historical Study,
London-The Hague-Paris 1966.
Lindblom J., Prophecy in Ancient Israel, Oxford 1962.
Lipiński E.,La royaut, de Yahv, dans la po,sie et le culte de I'Ancien Isra,7, Bruxelles
1965.
Liver J., The Book ofthe Acts ofSalomon, "Biblica" 1967, 48, s. 75-101.
Lods A., Histoire de la litt,rature h,braique etjuive. Des origines … la ruine de l',tatjuif (135
aprŠs J.-C.), Paris 1950.
Loewenstamm S. E., The Tradition of the Exodus and its Development, Jerusalem 1972.
Loretz O., The Theme of the Ruth Story, "The Catholic Biblical Quarterly" 1960, 22, s.
391-399.
Loretz P., Qohelet und der Alte Orient, Freiburg in Breisqau 1964.
Lubszczyk H., Das Buch I##ob, D□sseldorf 1970.
Łach J. ks., Ksiggi Samuela, Poznań-Warszawa 1973 (PŚST, t. IV, cz. 1).
Łach S. ks., Ksigga Rodzaju, Poznań 1962 (PŚST, t. I, cz. 1); Ksigga Wyjścia, Poznań 1964
(PŚST, t. I, cz. 2); Ksigga Kaplariska, Poznań-Warszawa 1970 (PŚST, t. II, cz.1); Ksigga
Liczb, Poznań-Warszawa 1970 (PŚST, t. II, cz. 2); Ksigga Powtórzonego Prawa,
Poznań-Warszawa 1971 (PŚST, t. II, cz. 3).
Łach S. ks., (red.), Wstgp do Starego Testamentu, Poznań-Warszawa 1973.
Malamat A., External Sourcesfor the Conquest ofPalestine, w: Studies in the Book ofJoshua,
Jerusalem 1960, s. 187-219.
Marb”ck J., Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben-Sira, Bonn

1971 (Bońner Biblische Beitr„ge, 37).
Mayer R., Einleitung in das Alte Testament, Allgemeine Einleitung, M□nchen 1965, t. II:
Spezielle Einleitung, M□nchen 1967.
Mc Kane W., Proverbs, A New Approach, London 1970 (Old Testament Library).
Menasse P. J. de, Daniel, Paris 1954.
Merwe B. !. van der, Pentateuchtradities in die Prediking van Deuterojesaja, Groningen 1955.
Milik J. T., Dix ans de d‚couvertes dans le d‚sert de Juda, Paris 1957.
Milik J. T., l‚n patrie de Tobie, "Revue Biblique" 1966, 73, s. 522-530.
Milik J. T., The Books ofEnoch. Aramaic Fragments ofQumr□n Cave 4, Oxford 1976.
Moscati S., Kultura starożytna ludów semickich, Warszawa 1963.
Mowinckel S., Die Komposition des deuterojesajani‚schen Buches, "Zeitschrift f□r alttestamentliche
Wissenschaft" 1931, 49, s. 87-I 12, 242-260; Die Komposition des Jesajabuches Kap.
1-39, "Acta Orientalia" 1932, 11, s. 267-292.
Mowinckel S., Zur Frage nach dokumentarischen Quellen in Josua 13-19, Oslo 1946.
Mowinckel S., Psalmenstudien, t. I-VI, Oslo 1921, przedruk, Amsterdam 1961.
Mowinckel S., Tetrateuch, Pentateuch, Hexateuch. Die Berichte –ber die Landnahme in den
drei israelitrschen Geschichtswerken, Berlin 1964 (Beihefte zur Zeitschrift die alttestamentliche
Wissenschaft, 90).
Mowinckel S., Studien zu dem Buche Esra-Nehemiah, I-III, Oslo 1964-1965.

Myers J., The Linguistic and Literary Forms ofthe Book of Ruth, Leiden 1955.
Noomen W., Btudes sur lesformes m‚triques du mystŠre du Tiieil Testament, Amsterdam 1962.
North C. R., The Suffering Servant in Deutero-Isaiah, London21956.

Oesterley W. O. E., Robinson T. H., An Introduction to the Books of the Old Testament,
London2 1949.
Orlinsky H. M., Unterstanding the Bible through History and Archeology, New York 1972.
Ostborn G., Yahweh and Baal. Studies in the Book ofHosea and Related Documents, Lund 1956.
Otzen B., Studien –ber Deuterosacharia, Copenhagen 1964.
Paul S. M., Studies in the Book of Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law,
Leiden 1970.
Peter M. ks., Ksigga Aggeusza, w: Ksiggi proroków mniejszych, cz. 2, Poznań 1968, s.
203-235 (PŚST, t. XII, cz. 2); Księga Malachiasza, tamże, s. 461-508.
Peter M. ks., Wyklad Pisma Św. Starego Testamentu, Poznań-Warszawa 1970.
Pfeiffer R. H., Introduction to the Old Testament, London2 1952.
Pismo Świgte Starego i Nowego Testamentu, w przekładzie z języków oryginalnych,
Wydawnictwo Pallotinum, Poznań-Warszawaz 1971.
Pope M. H., Job. Introduction, Translation and Notes, Garden City N. Y. 1965 (Anchor
Bible,15).
Potocki S. ks., Ksigga Jonasza, w: Ksiggi proroków mniejszych, cz. 1, Poznań 1968, s.
283-341 (PŚST, t. XII, cz. 1); Księga Sofoniasza, tamże, cz. 2, s. 135-201.
Quell G.,Wahre undfalsche Propheten, Giessen 1962.
Rad G. von, Der Prophet Jona, N□rnberg 1950.
Rad G. von, Weisheit im Israel, Neukirchen 1970.
Ramlot L., Proph,tisme. Suppl,ment au Dictionnaire de la Bible, Paris 1972, t. VIII, kol.
811-987.
Reni, J., Manuel d'Ecriture Sainte, t. I-IV, Lyon 1949.
Rewentlow H., Wcićhter –ber Israel. Ezechiel und Seine Tradition, Berlin 1962 (Beihefte zur
Zeitschrift f□r die alttestamentliche Wissenschaft, 82).
Ricciotti G., Dzieje Izraela, Warszawa 1956.
Richter H., Studien zu Hiob. Aufbau des Hiobbuches, dargestellt an den Gattungen des

Rechtsleben, Berlin 1959.
Richter H., Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch, Bonn2 1966.
Ridderbos N. H., Die Psalmen, Berlin, New York 1972.
Rietzschel C., Das Problem der Urrole, G□tersloh 1966.
Rignell L. G., A Study oflsaiah ch. 40-S5, Lund 1956.
Ringgren H., Hoheslied, G”ttingenz 1967.
Robert A., Tricot A., Initiation biblique, Tournay-Paris 1955.
Robert A., Feuillet A., Introduction … la Bible. I. Introduction g,n,rale. Ancien Testament par
A. Auvray..., Tournai2 1959.
Robert A., Feuillet A., Einleitung in die Heilige Schrift, I - Altes Testament, II - Neues
Testament, Wien-Freiburg-Basel 1966.
Robinson T. H., The Poetry of the Old Testament, London 1947.
Rolla A., Il libro di Giosue. II messaggio della salvezza, Antico Testamento, I, Torino 1967.
Romaniuk K. ks., Ksigga Mądrości, Poznań-Warszawa 1969 (PŚST, t. VIII, cz. 3).
Rost L., Einleitung in das Alte Testamente, Heidelberg 1950.

Rost L., Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudoepigraphen einschliesslich
der grossen Qumran-Handschriften, Heidelberg 1971.
Rowley H. H., From Joseph to Joshua, London 1950.
Rowley H. H., (ed.), The Old Testament and Modern Study, Oxford 1951.
Rowley H. H., The Growth ofthe Old Testament, New Yorkb 1961.
Rowley H. H., The Servant of the Lord, Oxfordz 1965.
Rowley H. H., Commcntary ofJob, London 1970 (The Century Bible).
Sabourin L., The Psalms, their Origin and Meaning, New York 1969.
Sauer G., Die Spr–ćhe Agurs, Berlin 1963 (Beitr„ge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen
Testament, Neue Folge 4).
Scharbert J., Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient, Freiburg 1964.
Scharbert J., Dic Prophetcn Isruels, I-II, K”ln 1965-1967.
Schmidt N. H., Die deutcronomistische Redaktion des Amosbuches, "Zeitschrift f□r die
alttestamentliche Wissenschaft" 1965, 77, s. 168-193.
Schmidt N. H., Die Schópfungsgeschichte, Neukirchen 1967 (Wissenschaftliche Monogra-
phien zum Alten und Neuen Testament, herausgeben von G. von Rad und G. Bornkamm,
17).
Seot R. B. Y., The Way of Wi.sdom in the Old Testument, New York 1971.
Segal H. H., The Composition of the Books of Samuel, "Jewish Quarterly Review"
1964-1965, 55, s. 318-339; 1965-1966, 56, s. 32-50, 137-157.
Segal H. H., The Pentateuch, Its Compositions and Autorship, and Other Biblical Studies,
Jerusalem 1967.
Segal M. Z., Sefer ben Sira ha-szalcm, Jeruszalaimz 1958.
Simpson C. A., The Early Traditions of Israel. A Critical Analysis of the Predeuteronomic
Narrative of the Hexateuch, Oxford 1948.
Simpson C. A., The Composition of the Book ofJudges, OxFord 1958.
Smith J. M. P., Irwin W. A., The Prophets and their Times, Chicago2 1941.

Snaith N. H., Mercy and Sacrifice. A Study ofthe Book of Hosea, London 1953.
Stachowiak L. ks., Ksigga Jeremiasza, Poznań 1967 (PŚST, t. X, cz. 1); Lamentacje. Ksigga
Barucha, Poznań 1968 (PŚST, t. X, cz. 2).
Stańczyk S. ks., Ksigga Habakuka, w: Księgi prorokón, mniejszych, cz. 2, Poznań 1968, s.
77-134 (PŚST, t. XII, cz. 2).
Steck O. H., Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten, Neukirchen 1967.
Sleinmann J., l,eprophŠte l.saie, sa vie, son oeuvre et son temps, Paris 1950 (Lection divina, 5).
Steinmann J., Lc prophŠte Jer,mie, Paris 1952.
Steinmann J., Job, t,moin de la souffi-ance humaine, Paris 1969 (Foi vivante, 120).
Steinmann J. Btudes sur lcs prophŠtes d'Isra,7, Paris 1954.
Stummer F., Tobias, Judith, Esther, W□rzburg2 1954 (Echter Bibel, 11).
Stiehl R., Ahikar und Tobit, w: Die Aram,,ische Sprache unter den Achemeniden, Frankfurt
am M. 1959, s. 182-195.
Sundberg A. C., The Old Testament of the Early Church, Cambridge Mass. 1964.
Szczygieł P. ks., Daniel i Judyta w Księdze Syrachu, "Przegląd Biblijny" 1937,1, s.117-147.
Szefler P. ks., Ksigga Micheasza, w: Ksiggi proroków mn□ejszych, cz. 1, Poznań 1968,
s. 343#15 (PŚST, t. XII, cz. 1); Ksigga Nahuma, tamże, cz. 2, s. 5-76.
Talmon S., "Wisdom" in the Book ofEsther, "Vetus Testamentum" 1963,13, s. 419--455.

Tedesche S., The Book ofMaccabees, London 1962.
Thompson R. J., Moses and the l,nw in a Century of Criticism, Leiden 1970 (Supplements to
Vetus Testamentum, 19).
Torrey C. C., The Second Isaiah, Edinbourgh 1928.
Tsevat M., Studies in the Book of Samuel, "Hebrew Union College Annual" 1961, 32, s.

191-216; 1962, 33,s. 107-118; 1963, 34, s. 71-82.
Tunyogi A. C., The Book of the Conquest, "Journal of Biblical Literature" 1965, 84, s.
374-380.
Tur-Sinai (Torczyner) N. H., The Book ofJob. A New Commentary, Jerusalem 1957.
Tyloch W., Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym, Warszawa 1963.
Tyloch W., Mojżesz, w: Od Mojżesza do Mahometa, Warszawa 1969, s. 27-79.
Tyloch W., Główne problemh badari nad rgkopisami z Qumran, "Studia Religioznawcze"
1977, nr 12, s. 119-145.
Uffenheimer B., Ancient Prophecy in Israel, Jerusalem 1973.
Vaux R. de, Die hebr„ischen Patriarchen und die Modernen Entdeckungen, Leipzig
1960.
Vaux R. de, Les institutions de l'Ancien Testament, Paris, t. I, 1958, t. II, 1960.
Vesco J.-L., La date du livre de Ruth, "Revue Biblique" 1967, 74, s. 235-247.
Volz P., Jesaja II –bersetzt und erkkirt, Leipzig 1932.
Waldow W. von, Der traditionsgeschichtliche Hintergrund der prophetischen Gerichtsreden,
Berlin 1963.
Walkenhorst K. H., Der Sinai im liturgischen Verstcińdniss der deuteronomischen und
priesterlichen Tradit□on, Bonn 1969 (Bonner Biblische Beitr„ge, 33).
Weiden W. A. van der, l,e livre des Proverbes. Notes philologiques, Rome 1970 (Biblica et
Orientalia, 23).
Weinfeldt M., Deuteronomy and the Deuteronomic School, Oxford 1972.
Weippert M., Die Landnahme der israelitischen St„mme in der neueren Wissenschaftlichen
Diskussion, G”ttingen 1967.
Weiser A., Einleitung in das Alte Testament, G”ttingenó 1966.
Weiser A., Die Psalmen, G”ttingen# 1966.
Welch A., Jeremiah. His Time and his Work, Oxford2 1951.
Westermann C., Genesis, Biblischer Kommentar, Altes Testament, Neukirchen 1967.
Whitley C. F., The Prophetic Achievement, Leiden 1963.

Wolff H. W., Amos geistige Heimat, Neukirchen 1964.
Wolff H. W., Die Botschaft des Buches Joel, M□nchen 1963.
Yadin Y., The Ben Sira Scrollfrom Masada, Jerusalem 1965.
Yeivin S., The Israelite Conquest of Canaan, Stamboul 1965.
Zarys dziejów religii, praca zbiorowa, Warszawas 1976.
Zawiszewski E. ks., Księga Amosa, w: Ksiggi proroków mniejszych, cz. 1, Poznań 1968, s.
159-260 (PŚST, t. XII, cz. 1); Ksigga Abdiasza, tamże, s. 261-282.
Zenger E., Die Sinaitheophanie. Untersuchungen sum jachwistischen und elohistischen Ge-
schichtswerk, W□rzburg 197 I.
Zimmerli W., Erkentniss Gottes nach dem Buche Ezechiel, Z□rich 1954.
Zimmermann F., The Book of Tobit. An English Translation with Introduction and
Commentary, New York 1958 (Jewish Apocr. Literature, 69).

Wykaz używanych skrótów

KSIĘGI BIBLIJNE

Stary Testament

Rdz - Księga Rodzaju (Genesis)
Wj " Wyjścia (Exodus)
Kpt " Kapłańska (Leviticus)
Lb , Liczb (Numeri)
Pp " Powtórzonego Prawa (Deuteronomium)
Joz " Jozuego
Sdz , Sędziów
1Sm - Pierwsza Księga Samuela
2Sm - Druga Księga Samuela
1Krl - Pierwsza Księga Królewska
2Krl - Druga Księga Królewska
Iz - Księga Izajasza
Jer " Jeremiasza
Ez " Ezechiela
Oz " Ozeasza
J1 " Joela
Am " Amosa
Abd " Abdiasza (Obadiasza)
Jon " Jonasza
Mi " Micheasza
Nah " Nahuma
Hab " Habakuka
Sof " Sofoniasza
Ag " Aggeusza
Zch " Zachariasza
M1 " Malachiasza
Ps " Psalmów (Psalm)
Hb , Hioba
Prz " Przysłów (lub Przypowieści)
Rt Rut
Pnp - Pieśń nad Pieśniami

Ekl - Księga Eklezjastesa (lub Koheleta)
Lam " Lamentacji (lub Treny)

330

Est
Dn
Ezd
Neh
1 Krn
2 Krn

- " Estery
- " Daniela
- " Ezdrasza
- " Nehemiasza
- Pierwsza Księga Kronik (Paralipomenon)
- Druga Księga Kronik (Paralipomenon)

Ksiggi deuterokanoniczne

Bar
Tob
Jdt
Mdr
Syr
1 Mch
2 Mch

- Księga Barucha
- " Tobiasza
- " Judyty
- " Mądrośei
- Eklezjastyka (lub Mądrość Syracha)
- Pierwsza Księga Machabejska
- Druga Księga Machabejska

Nowy Testament

Mt
Mk
Łk
Rz
1 Kor
2 Kor
Ef
2 Tes
1 Tym
2 Tym
Hbr
Jk
Ap

- Ewangelia według Mateusza
  , , Marka
  , " Łukasza
  , " Jana
- List Pawła Apostoła do Rzymian
- Pierwszy List Pawła Apostoła do Koryntian
- Drugi List Pawła Apostoła do Koryntian
- List Pawła Apostoła do Efezjan
- Drugi List Pawła Apostoła do Tesaloniczan
- Pierwszy List Pawła Apostoła do Tymoteusza
- Drugi List Pawła Apostoła do Tymoteusza
- List do Hebrajczyków
- List Apostoła Jakuba
- Apokalipsa (Objawienie) Jana

Pseudoepigrafy (Apokryfy)

4 Ezd - Czwarta Księga Ezdrasza
Hen - Księga Henocha

Inne

PŚST

- Pismo Świgte Starego Testamentu, pod redakcją ks. S. Łacha.
  Wstęp - przekład z oryginału - komentarz, XII tomów, Poznań

1961. Komentarz do Starego Testamentu wydawany pod patronatem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego do dziś nie zakończony.

ks. Waldemar Chrostowski

Pos#owie do III wydania

siążka profesora Witolda Tylocha, wybitnego biblisty i orientalisty, to zwięzła synteza rezultatów badań z zakresu historycznej i literackiej krytyki Starego Testamentu. Rozwijana od drugiej połowy XIX stulecia, krytyka biblijna przybliżyła złożoną genezę poszczególnych ksiąg biblijnych,
rozjaśniła okoliczności i uwarunkowania, w jakich doszło do ich powstania,
oraz zaprezentowała hipotetyczne etapy kształtowania się pism, które uzyskały rangę i status kanonicznych dla wyznawców judaizmu i chrześcijan.
Przejrzysty język i podręcznikowy styl książki są rezultatem długiej praktyki wykładowcy. Dwa wcześniejsze wydania, z lat 1981 i 1985, zostały dawno wyczerpane. Tymczasem zainteresowanie Biblią nie słabnie i poruszane w książce zagadnienia pozyskają na pewno nowych czytelników.
Jednakże wydana po raz trzeci książka potrzebuje kilku dopowiedzeń. Jej zawartość odzwierciedla stan badań sprzed kilkunastu lat. Nie bez znaczenia jest również to, że historyczną krytyką Biblii zajmuje się autor, który zaliczał siebie do badaczy laickich.

Mając na względzie najnowsze trendy i tendencje w biblistyce starotestamentowej, trzeba najpierw powiedzieć, że utrwaliło się na dobre przekonanie, że Biblia Hebrajska i chrześcijański Stary Testament mają za sobą długi i skomplikowany rozwój. Nadal ponawiane są więc obydwa pytania, na których skupia sig treść książki: jak kształtowały się poszczególne
ksiggi biblijne oraz jak doszło do powstania zbioru składającego się na Stary Testament. Szczegółowe rezultaty ostatnich studiów w dziedzinie krytyki biblijnej nie różnią się od tego, co przedstawił W. Tyloch. Wprawdzie wciąż trwają żywe spory co do prećyzyjnego datowania ostatecznej redakcji większości ksiąg biblijnych, lecz na razie nie widać ich

zakończenia. Prawdopodobnie definitywne rozstrzygnięcia zawsze pozostaną
w sferze hipotez oraz mniej czy bardziej udokumentowanych przypuszczeń.
Trwają dyskusje mające za przedmiot źródła źródeł Pięcioksiggu i pewnych
części pozostałych zbiorów Biblii Hebrajskiej. Krytycy ze zmiennym szczęściem wskazują na starsze tradycje i opowieści oraz wysuwają

przypuszczenia co do rozmaitych dokumentów pisanych, wykorzystanych w kanonicznych księgach biblijnych.

Większa zgodność istnieje w zapatrywaniach odnośnie do czasu definitywnego ukształtowania się głównych zbiorów tworzących Biblię Hebrajską - Tory, Proroków i Pism. Wiadomo, że ich pojawienie się nastąpiło w drugiej połowie I tysiąclecia przed Chr., czyli po powrocie Żydów z wygnania babilońskiego (lata 587-539), w toku odbudowy życia religijnego i narodowego w okresie perskim (lata 539-332). W okresie
greckim (lata 332-63 przed Chr.) Torę i Proroków poszerzono o zbiór Pism. Kiedy pod koniec III w. i w II w. przed Chr. żydowscy tłumacze dokonywali w Aleksandrii przekładu Biblii Hebrajskiej na język grecki (tzw. Septuaginta), mieli do dyspozycji wszystkie księgi traktowane jako święte przez judaizm, a następnie przez chrześcijaństwo. Nadal nie było jednak ściśle ustalonego kanonu, skoro aleksandryjskie autorytety nie widziały nic niewłaściwego w tym, by obok przekładów z hebrajskiego umieścić kilka pism napisanych po grecku i odzwierciedlających wiarę judaizmu hellenistycznego. Świadczy to, że w obrębie wielopostaciowego judaizmu tamtych czasów był on traktowany na równi z judaizmem palestyńskim. Chociaż ostateczne ustalenie przez rabinów zawartości kanonu Bibl Hebrajskiej dokonało się pod koniec I w. po Chr. na synodzie w Jawne, to księgi święte nie tylko na długo przedtem istniały, lecz uzyskały wśród Żydów status normatywnych dla wiary i postępowania.
Były publicznie czytane, rozważane i komentowane, co wydatnie przyczyniło
się do powstania i okrzepnięcia instytucji synagogi oraz narodzin zjawiska targumizmu i przebogatej literatury targumicznej, czyli tłumaczenia ksiąg hebrajskich na język aramejski, którym na przełomie epoki przedchrześ-

cijańskiej i chrześcijańskiej posługiwano się na znacznych obszarach Bliskiego Wschodu, w tym także w Palestynie.

Jednak dążąc do odtworzenia procesu powstawania poszczególnych ksiąg Starego Testamentu krytycy biblijni coraz wyraźniej dostrzegają ograniczenia i trudności, a nawet pewną niewłaściwość swoich zabiegów. Biblijne księgi nie mają autorów w tym znaczeniu, w jakim pojęcie autorstwa wykreowała postgutenbergowska nowożytność. Jedynie w Nowym Testamencie znalazło się kilka pism, o których na pewno wiemy, że wyszły spod pióra Apostoła Pawła. Nawet proces kształtowania się kanonicznych Ewangelii był na tyle złożony, że nie można po prostu przypisać ich określonemu Apostołowi lub Ewangeliście. Znaczna większość
ksiąg Starego Testamentu ma za sobą skomplikowane dzieje. Ich powstanie

zawdzięczamy niezliczonym i nie znanym z imienia ludziom, którzy stanowili twórcze ogniwa pośrednie między postacią wskazaną czasami w tytule a etapem ostatecznego opracowania na piśmie w formie przyjętej jako kanoniczna. W gruncie rzeczy Stary Testament jest dziełem anonimowym. Ta anonimowość to skutek świadomych zabiegów mających na celu odwrócenie uwagi od tego czy innego autora na rzecz polegania na autorytecie wspólnoty, w ramach której nauczanie i rozstrzygnięcia religijno-etyczne były zapamiętywane, przekazywane, adaptowane do nowych okoliczności, aktualizowane i poddawane nieustannej reinterpretacji.
Dzięki temu tradycyjne orędzie mogło na nowo naświetlać oraz rozwiązywać
problemy i wyzwania, wobec których stawała zbiorowość postrzegająca siebie jako naród Bożego wybrania. Fundamentem tego procesu było przeświadczenie, że utrwalane na piśmie i pieczołowicie przechowywane treści stanowią żywe Słowo Boże, adresowane z mocą nie tylko do ojców i przodków, lecz do każdego kolejnego pokolenia wyznawców. Skoro anonimowość należy niejako do natury Biblii Hebrajskiej, to wraz z wysiłkiem rozpoznawania wkładu tych albo innych autorów muszą iść w parze żmudne badania tradycji, w większości przedliterackich i mających
rozmaite korzenie, które bardzo trudno powiązać ze ściśle określoną epoką i datą. Również te tradycje miały wyraźny kontekst i zabarwienie religijne. Jako takie krążyły i były przekazywane w starożytnym Izraelu. W aktualnych badaniach nad Biblią coraz więcej miejsca zajmuje więc nie tylko szczegółowa analiza ksiąg i ich źródeł, lecz refleksja nad ich tłem religijnym oraz religijno-etycznym przesłaniem.

Dziewiętnastowieczna krytyka biblijna i jej zwolennicy w naszym stuleciu uznawali za wielkie osiągnięcie to, iż udało się im skutecznie podważyć odwieczne przekonanie o Mojżeszowym autorstwie Pięcioksięgu.
Przekonanie to jest związane z samym sednem wiary judaizmu, czyli przeświadczeniem o istnieniu, opatrzności i objawieniu się Boga. Judaizm zna pojęcie "Tora min-haSzamayim", "Tora z Niebios", akcentując w ten sposób Boskie pochodzenie zawartości Pięcioksięgu i pozostałych zbiorów.
Ta wiara została podjęta przez chrześcijaństwo. Narodziny historycznej krytyki biblijnej nastąpiły w kontekście redukowania Tory i całego

Starego Testamentu wyłącznie do literatury. Bywało, że Biblię traktowano jako zbiór dawnych opowieści i narracji folklorystycznych, których zebrania dokonali starożytni kompilatorzy. Pod wpływem archeologii i jej pokazowych sukcesów nasiliły się tendencje do zestawiania i porównywania
zawartości Biblii z tworzywem pozabiblijnym. Uporczywie podkreślano

nie tyle różnice, ile wzajemne podobieństwa, minimalizując specyflkę i wyjątkowość Starego Testamentu albo nawet otwarcie im zaprzeczając. Szczytem takiego nastawienia były poglądy, które w 1902 r. wyłożył F. Delitzsch w książce Bibel und Babel, stawiając tezę o wyższości kultu i mitu babilońskiego nad religią ST. Jeszcze do niedawna z upodobaniem odgrzewali te wątki marksistowscy krytycy religii. Przedłużenie takiego spojrzenia stanowił ewolucyjny model rozwoju religii, wedle którego rozwijałaby się ona od form "prostych" do coraz "wyższych". Na końcu tego domniemanego procesu umieszczano etyczny monoteizm starotestamentowych proroków.

Eksponując ludzkie wymiary Bibl□, negowano lub przemilczano jej wartość jako Słowa Bożego. W rezultacie ignorowano fakt, że księgi biblijne znalazły się i pozostają w centrum żydowskiej i chrześcijańskiej wiary i kultury nie dlatego, iż odznaczają się wyjątkowymi walorami literackimi (chociaż je mają), lecz z tego powodu, że były traktowane i przekazywane jako zapis Objawienia Bożego. Cała wartość Starego Testamentu wynika przede wszystkim z tego, że utrwalając religijne doświadczenia Izraelitów stanowi absolutnie wyjątkowe świadectwo monoteizmu, jaki rewolucyjnie, a nie ewolucyjnie, wyłonił się i okrzepł w politeistycznym świecie, stawiając swoim wyznawcom wysokie wymagania
etyczne i podtrzymując w nich świadomość wybrania przez Boga. Ta niewątpliwa odrębność starożytnego Izraela wymaga wytłumaczenia. Historyczna krytyka biblijna musi w tym miejscu uznać własną bezradność.

Wielkość starotestamentowej literatury wyznaczana jest nie wyłącznie standardami literackimi. Biblia jest literaturą, wybitnym pomnikiem bogatej i unikatowej spuścizny duchowej starożytnego Izraela. Jednak jej oddziaływanie na ludzkie życie, kulturę i literaturę dokonywało się nie dlatego, że upatrywano w niej wspaniałą literaturę, lecz dlatego, iż przyjmowano ją i rozważano jako Słowo Boże. Już dawno słusznie zwrócił

uwagę T. S. Eliot ostrzegając, że redukowanie Biblii wyłącznie do literatury oznacza prawdopodobnie zmierzch jej literackiego oddziaływania (Selected Prose. Religion and Literature, Penguin 1873, s. 33-34).

Czytając Stary Testament, a właściwie jego tłumaczenia na języki nowożytne, wyobrażamy sobie, że mamy do czynienia z drukowanymi odpisami jakiegoś zaginionego oryginału, który nawet jeśli nie został napisany przez Mojżesza czy wskazanego w tytule księgi proroka lub pisarza, ma jednak jakiegoś autora czy zespół kompilatorów, którzy dokonali ostatecznej obróbki i redakcji tradycyjnego tworzywa, po czym

ich dzieło weszło do kanonu ksiąg świętych. Tymczasem księgi biblijne wyrosły ze świętej Tradycji Izraela. Ich zawartość była popularna i cieszyła
się szacunkiem na długo, zanim doczekała się utrwalenia na piśmie. Kiedy pojawiły się pierwsze zapisy, często równolegle krążyło kilka zwojów, których genezy i treści nie sposób ustalić. Wszystkie cieszyły się autorytetem,
bo wyrastały z tej samej pojemnej Tradycji Izraela. Trudno powiedzieć, dlaczego z biegiem czasu jedne uznano za kononiczne i włączono do Biblii Hebrajskiej, podczas gdy inne zaginęły. Nie ulega wątpliwości, że kierunek
i charakter tych skomplikowanych procesów był określany przez taki użytek z tradycji i tekstów, jakiego dokonywał biblijny Izrael, a po nim chrześcijaństwo. To kryteria religijne przesądziły o wybieraniu jednych tradycji, a pomijaniu innych, o ich gromadzeniu razem i porządkowaniu w księgi oraz w zbiory, które złożyły się na kanon Pisma Świętego. W tym wielowiekowymůprocesie brały udział wybitne osobistości, grupy religijne i większe zbiorowości. Wszyscy mieli jedno wspólne: udało im się skutecznie usunąć w cień własną tożsamość, bo ich dzieła miały pozostać anonimowe. Ta zamierzona anonimowość najwcześniejszych ksiąg biblijnych
sprawiła, że i późniejsze, pisane w czasie, gdy dobrze znano grecko-rzymską
koncepcję autorstwa, również pozostały anonimowe albo były pisane pod pseudonimami. Najważniejszy bowiem był nie autor, lecz wspólnota wierzących. W ten sposób anonimowość zapewniała ciągłość między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością. Mimo to krytyka historyczna zawsze będzie chciała powiedzieć coś więcej. Usiłując tego dokonać - i to jest paradoksalne - zmaga się z naturą biblijnego tworzywa.

Chociaż badania autorstwa i czasu powstania poszczególnych ksiąg są interesujące i ważne, trzeba pamiętać, że czytelnicy Biblii poznają
i przyswajają sobie jej tekst w takiej postaci, w jakiej wszedł do kanonu. Krytyczno-analityczne rozważania, gdyby na nich poprzestać, prowadzą do męczących skrajności. Nie uniknęła ich także hipoteza czterech źródeł/dokumentów Pięcioksięgu. Stale więc trzeba szukać złotego środka między krytyką biblijną a interpretacjami przeznaczonymi na powszechny użytek, zwłaszcza ludzi wierzących. Czytelnicy i komentatorzy Biblii muszą uczyć się przyjmowania jej orędzia zgodnie z jego literalnym

maczeniem, przynajmniej częściowo możliwym do ustalenia dzięki badaniom
krytycznym. Krytycy Biblii, szczególnie ci, którzy z pogardą odcinają się od wszelkiej ortodoksji, muszą zrozumieć, że w nauce nie ma dogmatów.

Aż do połowy bieżącego stulecia studia wokół początków i kształtowania się ksiąg biblijnych zdecydowanie dominowały nad badaniami genezy

i rozwoju kanonu. Także W. Tyloch poświęcił więcej miejsca datowaniu, ustalaniu autorstwa i rozpoznawaniu składników poszczególnych ksiąg, tylko ogólnie rozważając proces, który doprowadził do tego, że pojedyncze dzieła, a następnie pomniejsze zbiory zebrano razem i przyjęto jako kanon autorytatywny dla judaizmu i chrześcijaństwa. W ostatnim ćwierćwieczu zintensyfikowano badania objęte nazwą "krytyka kanonu" (canonical criticism). Rozwinęli je zwłaszcza J. A. Sanders i B. S. Childs podkreślając,
że zainteresowanie Biblią nie może się ograniczać do mniej lub bardziej udanych rekonstrukcji o profilu historycznym, w czym celowała dotychczasowa krytyka biblijna. Powinno ono także uwzględniać rozpoznawanie i określanie subtelnych uwarunkowań religijnych, które doprowadziły do tego, że starotestamentowa wspólnota wierzących (a potem wspólnota NT) przyjmowała te, a nie inne tradycje i zapisy, wiążąc z nimi status i przywileje kanoniczności. Wprawdzie wskazywanie i opisywanie okoliczności historycznych oraz domniemanych autorów i kręgów odpowiedzialnych za wyłonienie się ksiąg pozostają ważnym zajęciem naukowców, lecz nie mniej istotne jest odtwarzanie mechanizmów kanonizacji świętej Tradycji Izraela. Nie jest prawdą, jak sugeruje W. Tyloch, że procesem "kompilacji" ksiąg, zwłaszcza prorockich, kierowały
jedynie pewne zasady mnemotechniczne. Zaistnienie i przetrwanie ksiąg biblijnych, ich uporządkowanie oraz wyjątkowa rola wynikały przede wszystkim z określonych założeń hermeneutycznych, którymi kierowały się żydowskie, a później chrześcijańskie wspólnoty wierzących. Również uporządkowanie ksiąg w zbiór Tory, Proroków i Pism oraz połączenie tych zbiorów w całość nazywaną Biblią nie może być sprawą przypadku. Nie ulega zatem wątpliwości, że historyczna krytyka Biblii utraciła swój dotychczasowy monopol.

W napisanej i wydanej na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych książce nie zabrakło, niestety, elementów ideologizacji. Są

widoczne nie tylko w ostatniej czgści, zatytułowanej "Zamiast zakończenia.
Jedyna księga święta?", lecz i w niektórych wywodach na temat profetyzmu
biblijnego oraz posłannictwa izraelskich proroków. W obydwu wypadkach
W. Tyloch osłabia specyfikę Starego Testamentu. Co się tyczy profetyzmu,
przedstawia go pod kątem podobieństw i zbieżności z kulturami i religiami pozabiblijnymi, nie próbując należycie pogłębić prawdziwej wzniosłości
jego orędzia ani wyjątkowości powołania i losu proroków Starego Testamentu. Napisawszy, że "prorocy przestawali być zjawiskiem jedynym w swoim rodzaju w świecie starożytnym" oraz że "profetyzm izraelski

mieścił się w ramach profetyzmu ogólnosemickiego, stanowiącego jego zaplecze i podłoże, na którym się ukształtował i z którego wyrastał", W. Tyloch uznaje jednak unikatowy charakter starotestamentowego profetyzmu. Jeszcze bardziej powierzchowne są uwagi z zakresu krytyki porównawczej religii. Wprawdzie Biblia jako fundament judaizmu i chrześcijaństwa może być porównywana ze świętymi księgami buddyzmu,
hinduizmu czy islamu, ale zdawkowe porównania dają mizerne pojęcie o jej naturze i przeznaczeniu.

Profesor Witold Tyloch zmarł w 1990 roku. Z kilku spotkań, zwłaszcza w podkrakowskich Mogilanach, gdzie odbywały się wartościowe konferencje
naukowe poświęcone rękopisom znad Morza Martwego, odniosłem wrażenie, że gdyby mógł sam zadbać o kolejne wydanie własnej książki, wprowadziłby do niej niezbędne poprawki i uzupełnienia. Szkoda, że przedwczesna śmierć stanęła temu na przeszkodzie.

bibliografia polskojęzy#z#a do dziejów
crego Testamentu - lata 1980-1993

Biblia Tysiąclecia. Pismo Świgte Starego i Nors,ego Testamentu w przekładzie z języków
oryginalnych. Oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich,
wyd. 3 poprawione, Poznań-Warszawa Pallottinum 1980.

Arnaud D., Starożytny Bliski Wschód. Od wprowadzenia pisma do Aleksandra Wielkiego,
przeł. M. Ryszkiewicz i K. Wakar, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1982.
Borowski W., Psalmy. Komentarz bibl:#no-ascetyczny, Kraków, Wydawnictwo 00. Karmelitów
Bosych 1983.
Chrostowski W., Czy Biblia mogla obejść sig bez mitów?, "Przegląd Powszechny" 1985, nr 3,

s. 329-342.
Chrostowski W., Odświgtej Tradycji do Pisma Świgtego, "Przegląd Powszechny" 1987, nr 1,
s. 86-102.

Chrostowski W., Biblioteka qumrańska, "Filomata" 1989, nr 391, s. 191-210.
Chrostowski W., Znaczenie rgkopisów znad Morza Martwego dla studium Starego Testamentu,

"Filomata" 1989, nr 391, s. 211-225.

Chrostowski W., Odkrycia na Pustyni Judzkiej, "Filomata" 1990, nr 395, s. 57-90.
Chrostowski W., Prorok wobec dziejów. Interpretacja dziejów Izraela w Ksigdze Ezechiela 16,

20 i 23 orazjej reinterpretacja w Septuagincie, Warszawa, Akademia Teolo#i Katolickiej 1991.
Chrostowski W., Bohaterowie wiary Starego Testamentu, Warszawa, Akademia Teologii

Katolickiej 1992.
Filipiak M., Czlow,iek wspólczesny a Stary Testament (Jak rozumieć Pismo Święte 1), Lublin,
Towarzystwo Naukowe KUL 19832.
Gądecki S., Wstgp do ksiąg historycznych Starego Testamentu, Gniezno, Prymasowskie
Wydawnictwo "Gaudentinum" 1992.
Gądecki S., Wstgp do ksiąg prorockich Starego Testamentu, Gniezno, Prymasowskie
Wydawnictwo "Gaudentinum" 1993.
Gołębiewski M., Biblia a literatura Wschodu, "Ateneum Kapłańskie" 1984, t. 99, z. 2, s.
219-233.
Grant M Dzieje dawnego Izraela, przeł. J. Schwakopf, Warszawa, Państwowy Instytut
Wydawniczy 1991.

Harcington W. J., Klucz do Bibl,„ przeł. J. Marzęcki, Warszawa, łnstytut Wydawniczy Pax 1982.
Hergesel T., Rozumieć Biblig. Stary Testament - Jahwizm, Kraków, Wydawnictwo
Apostolstwa Modlitwy 1992.
Langkammer H., Stary Testament odczytany na nowo (Jak rozumieć Pismo Święte 2),
Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL 1992.

L„pple A., Od Ksiggi Rodzaju do Ewangelii. Wprowadzenie do lektury Pisma Świętego, przeł.
J. Zychowicz, Kraków, Znak 19832.
L„pple A., Od egzegezy do katechezy - Stary Testament, przeł. B. Białecki, Warszawa,
Instytut Wydawniczy Pax 1986.
Lohfink N., Pieśń chwaly. Chrześci#anin a Stary Testament, przeł. J. Doktór, Warszawa,
Instytut Wydawniczy Pax 1982.
Łach S. i Filipiak M. (red.), Biblia ksiggą żywą ludu Bożego, Lublin, Towarzystwo Naukowe
KUL 1980.
Masom C., Alexander P., Millard A., Świat Biblii - miejsca, odkrycia, najważniejsze
wydarzenia, Warszawa, Arkady 1991.
Muszyński H. i Mędala S., Archeologia Palestyny w zarysie, Pelplin, Wyższe Seminarium
Duchowne Diecezji Chełmińskiej 1984.
Paściak J., Izajasz wieszczem Chrystusa, Katowice. Ksiggarnia św. Jacka 1987.
Peter M. (red.), "Tak mówi Bóg". Ogólne wiadomości o Piśmie Świętym, Poznań, Księgarnia
św. Wojciecha 1981.
Rad von G., Teologia Starego Testamentu, przeł. B. Widła, Warszawa, Instytut Wydawniczy
Pax 1986.
Rosłon J. W., Badania nad Starym Testamentem w Polsce po drugiej wojnie światowej,
"Collectanea Theologica" 1982, nr 2, s. 207-215.
Sch”kel A., Slowo natchnione. Pismo Świgte w świetle nauki ojgzyku, przeł. A. Malewski,
Kraków, Polskie Towarzystwo Teologiczne 1983.
Shanks H. (red.), Starożytny Izrael. Zwięzla historia od Abrahama do zburzenia Jerozolimy
przez Rzymian, przeł. W. Chrostowski, Warszawa, Czytelnik 1994.
Stachowiak L., Prorocy - sludzy slowa, Katowice, Księgarnia św. Jacka 1980.

Stachowiak L. (red.), Wstgp do Starego Testamentu (Wstgp do Pisma Świętego, t. II),
Poznań, Pallottinum 1990.
Strus A., Warzecha J., Frankowski J., Pieśni Izraela: Pieśń nad Pieśniami, Psalmy,
I,nmentacje (Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 7), Warszawa, Akademia
Teolog Katolickiej 1988.
Synowiec J., Mgdrcy Izraela, ich pisma i nauka, Kraków, Wyższe Seminarium Duchowne
00. Franciszkanów 1990.
Szlaga J., Jak powstala Biblia?, "Ateneum Kapłańskie" 1982, z. 3, s. 375-387.
Trilling W., Stworzenie i upadek wedlug Rdz 1-3, przeł. E. Schulz, Warszawa, Instytut
Wydawniczy Pax I 980.
Witaszek G., Prorocy Amos i Micheasz wobec niesprawiedliwości spolecznej, Tuchów 1992.
Wypych S., Pigcioksiąg (Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 1), Warszawa,
Akademia Teologii Katolickiej 1987.
Zawiszewski E., Ksiggi proroków. Wstgp szczególowy i egzegeza wybranych fragmentów,
Pelplin 1989.
Ziółkowski Z., Najtrudniejsze stronice Bibl, Warszawa, Instytut Wydawniezy Pax 1989.

Opracował Waldemar Chrostowski

Spis treści

Przedmowa.
Zagadnienia wstępne. . .

Część pierwsza. TORA - PIĘCIOKSIĄG

Co to jest Pięcioksiąg.
Autorstwo Pięcioksięgu.
Kompilacja i źródła Pięcioksięgu. . .
Powstanie Deuteronomium.
Kodeks Kapłański i Kodeks Świętości. .
Źródła źródeł Pięcioksięgu. .
Aktualne tendencje w krytyce Pięcioksięgu

Czgść druga. PROROCY. . .

Hebrajski dziejopis i jego cele.
Prorocy starsi. .
Księga Jozuego.
Księga Sędziów.
Pieśń Debory. Najstarszy fragment Biblii
Księgi Samuela. .
Księgi Królów.
Prorocy młodsi.
Profetyzm.
Izajasz i jego Księga.
Proto-Izajasz.

Deutero-Izajasz.
Trito-Izajasz. .
Księga Jeremiasza. .
Księga Ezechiela.
Księga Dwunastu. .
Księga Ozeasza.
Księga Joela. .
Księga Amosa.
Księga Obadiasza. .
Księga Jonasza.
Księga Micheasza. .
Księga Nahuma.
Księga Habakuka. .
Księga Sofoniasza. .
Księga Aggeusza.
Księga Zachariasza. .
Księga Malachiasza. .
Kompilacja ksiąg prorockich. .

Czgść trzecia. PISMA.

. . 123
. . 128
. . . 131
. . . 137
. . . 143
. . . 146
. . . 149
. . . 152
. . . 155
. . . 157
. . . 160
. . . 163
. . . 166
. . . 169
. . . 171
. . . 174

. . . 177
. . . 180

. . . 185

Pisma, czyli hagiografy. . . . 187
Psałterz i psalmy. . . 190
Źródła i charakter hebrajskiej mądrości. . . 203
Księga Przysłów. . . 208
Księga Hioba. . . . 215
Pięć małych zwojów. . . 221
Pieśń nad Pieśniami. . . . 221
Księga Rut. . . . 225
Lamentacje. . 228
Księga Koheleta, czyli Eklezjastesa. . . . 231
Księga Estery. . . . 235
Księga Daniela - apokalipsa Starego Testamentu . . . 238
Kronikarz i jego dzieło. . . . 249

Księga Ezdrasza. . 252
Księga Nehemiasza. . . 254
Księgi Kronik. . . . 257

, Czgść czwarta.KSIĘGI DEUTEROKANONICZNE. .265
Charakter ksiąg deuterokanonicznych. . . 267
Księga Tobiasza. .269
KsięgaJudyty. . . .272
Pierwsza Księga Machabejska .276
Druga Księga Machabejska. .279
Księga Barucha. .282
, Deuterokanoniczne dodatki do ksiąg Daniela i Estery . .285
Księga Jezusa,syna Syracha. . .288
' Księga Mądrości Salomona. .295

Czgść piąta.KANON STAREGO TESTAMENTU. . .299
Powstanie kanonu Starego Testamentu.. 301
Koncepcja kanonu w judaizmie. . . .302

Pierwsza część kanonu - Tora. . . .306
Kanon proroków . 308
Kanonhagiografów. . . .311
Kanon aleksandryj ski. . 315
Kanon chrześcijański. . 316
Zamiast zakończenia.Jedyna księga święta?. . .318

Bibliografia. . 322
Wykaz używanych skrótów. .330
#.s.Waldemar Chrostowski Posłowie do wydania III. . .332
Wybrana bibliografia polskojęzyczna do dziejów
ksi##g Starego Testamentu - lata 1980-1993. . .339

Wydawnictwo "Książka i Wiedza"
Warszawa 1994 r.
Wyd. III poprawione
Obj. ark. druk. 21,5
Skład wykonano w systemie "Poltype" w "KiW"

Druk i oprawa Szczecińskie Zakłady Graficzne

Trzynaście tysigcy sto osiemdziesiąta druga publikacja "Ki W"